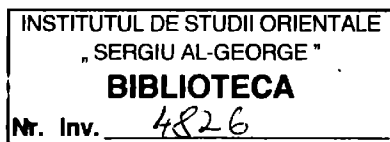


ANNALS
OF THE
SERGIU AL-GEORGE
INSTITUTE



Andrei CORNEA, Mădălina VÂRTEJANU, Ennio SANZI,
Bogdan BURTEA, Luminița MUNTEANU, Arion ROȘU, Radu BERCEA,
Florentina VIȘAN, Șerban TOADER, Sanda I. DUCARU

Volumes IV-V 1995-1996



Published by

THE SERGIU AL-GEORGE INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

Calea Victoriei 107, 70176 Bucharest, Romania

P. O. Box 1-822 / 70700

Phone/Fax: (4021) 311 11 96; e-mail: iso@mailbox.ro

We are thankful to the people at the New Europe College in Bucharest
— especially to Mr. Dragoş Jula —
for their irreplaceable support in editing this volume of the *Annals*

ANNALS
OF THE
SERGIU AL-GEORGE
INSTITUTE



Edited by
Radu BERCEA and Luminița MUNTEANU
With the collaboration of Șerban TOADER

Volumes IV-V
1995-1996

CONTENTS

Andrei Cornea	Le document P. du <i>Pentateuque</i> : Sauvegarde et critique d'une tradition.....	5
Mădălina Vârtejanu	Quelques remarques sur les modèles de transition politique dans l'ancien Israël	15
Ennio Sanzi	Attese soteriologiche nei culti orientali del secondo ellenismo	29
Bogdan Burtea	<i>Interpretatio manichaica</i> am Beispiel des mittelpersischen Turfan-Fragmentes M 97	47
Luminița Munteanu	Corporatisme et soufisme en terres anatoliennes	69
Arion Roșu	Aperçu de l'histoire de la médecine en Inde.....	87
Radu Bercea	Essais d'herméneutique des <i>Upanișad</i> . I: L'Un et le Multiple dans le symbolisme de la lumière.....	119
Radu Bercea	Essais d'herméneutique des <i>Upanișad</i> . II: Les paradoxes d'une prière funèbre.....	131
Florentina Vișan	Le modèle chinois de l'image.....	145
Șerban Toader	On 'Visible Culture' and the Belief in Resonance in China and among the Chinese Diaspora.....	155
Sanda I. Ducaru	Women and Religion in Japanese History	175

Book Reviews

Andrei Cornea, <i>Scrisre și oralitate în cultura antică</i> (R. Bercea) — Nadia Anghelescu, <i>Introducere în Islam</i> (M. Dunca) — George Grigore (tr.), <i>Coranul</i> (M. Dunca) — Klaus Karttunen, <i>India in Early Greek Literature</i> (D. Slușanschi) — Yoshitsugu Sawai, <i>The Faith of Ascetics and Lay Smārtas</i> (I. C. Popescu) — Wendy Doniger (ed.), <i>Purāṇa Perennis</i> (I. C. Popescu) — Radu Bercea (tr.), <i>Cele mai vechi Upanișade</i> (I. C. Popescu) — Florentina Vișan (tr.), <i>Confucius, Analecte</i> (L. Bălan) — Li Shen, <i>Hua shuo Taijitu</i> (Ș. Toader) — Li Yangzheng, <i>Dangdai zhongguo Daojiao</i> (Ș. Toader) — Marie-Dominique Even et Rodica Pop (trs.), <i>Histoire secrète des Mongols</i> (V. Ciocîltan) — Alexandru Suceveanu, <i>Alexandru cel Mare</i> (D. T. Ionescu).....	181
List of Contributors	199

Le document **P.** du *Pentateuque*: Sauvegarde et critique d'une tradition

- Andrei Cornea

I. On sait très bien, au moins depuis Wellhausen, que le soi-disant “Écrit sacerdotal”, appelé souvent le “document **P.**” (*Priesterkodex*), constitue la partie la plus récente du *Pentateuque*, remontant vraisemblablement à la période de l'Exil babylonien. On a aussi accepté depuis longtemps l'existence d'une étroite parenté d'école entre l'auteur de **P.** et le dernier rédacteur du *Pentateuque* en entier: “The latest source stratum **P.** was frequently placed as a framework about the already extant material as in the *Deluge* narrative”¹. Par conséquent, les premiers chapitres de la *Genèse* qui décrivent la Création du monde en six jours et qui relèvent de **P.** constituent la partie la plus récente du *Pentateuque*², bien qu'ils aient, sans doute, incorporé aussi des matériaux anciens³.

Je considère, dans ce qui suit, qu'il n'y a pas de différence saisissable entre la personnalité de **P.** et celle du dernier rédacteur ou harmonisateur (**R.**) du *Pentateuque*. (Ou bien ils sont une seule et même personne, ou bien, au moins, ils appartiennent à la même école et partagent les mêmes idées et manières d'écrire.) Mais, s'il en est ainsi, comment peut-on caractériser l'activité de rédaction de **R.**? D'après Sellin et Fohrer⁴, qui reprennent les idées de Noth⁵, le fait d'avoir amalgamé des “documents de base” – **J.**, **E.**, **P.** – n'aurait pas été un processus culturel, mais un processus littéraire “whose goal was to incorporate all the historical traditions” contenues, naturellement, dans ces documents. Mais peut-il y avoir, dans la formation de la *Torah*, un processus purement littéraire, sans contrepartie théologique ou culturelle? Déjà H. Gunkel avait donné une réponse négative. Quoi qu'il en soit, on ne saurait douter de la fidélité du rédacteur final du *Pentateuque* au texte des traditions qui l'avaient précédé. C'est pourquoi je crois que Rudolf Smend a parfaitement raison d'écrire qu'en dépit de plusieurs modifications obligatoires, apportées au matériel dont **R.** avait hérité, “blieb das Ziel, den überlieferten Wortlaut so weit wie irgend möglich zur Geltung kommen zu lassen. **R.** beschränkte daher seine eigenen harmonisierung Zutaten auf ein Minimum”⁶. En revanche, je doute qu'il ait encore raison quand il dit par la suite: “**P.** war keineswegs auf einen Ausgleich und eine Vereinigung mit **JE** hingeschrieben worden, sondern als ein eigenes Werk mit uneingeschränktem Geltungsanspruch”⁷. Comme je vais essayer de le montrer, il y a entre **P.** et **R.** de tels rapprochements en ce qui concerne leur *Weltanschauung*, qu'il me semble peu

1. E. Sellin / G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, 1968, p. 191.

2. On s'accorde généralement à dater l'activité de **P.** pendant l'Exil, à savoir au VI^e siècle av. J.-C., probablement après Ézéchiel. Voir E. Janssen, *Juda in der Exilzeit*, 1956; R. P. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968.

3. G. von Rad, *Genesis. A Commentary*, 1981; c'est aussi l'opinion de C. Westermann, *Genesis I-II* 1984, p. 83, qui suit W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priersterschrift* 1973.

4. E. Sellin / G. Fohrer, *op. cit.*, p. 190. Les auteurs ajoutent: “If the process had been cultic, it would be hard to understand why the earlier tradition should have been preserved side by side with the later tradition, which would have replaced it in cultic recitation.”

5. M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (1948), 1972.

6. R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mein., 1978, p. 39.

7. *Ibidem*, p. 46.

probable que le texte attribué à P. ait été conçu comme un texte indépendant. En tout cas, si *grosso modo* P. et R. coïncident ou sont très rapprochés, vu qu'ils sont issus de la même "école", qu'est-ce qu'on peut dire du travail proprement rédactionnel de R.? On croit généralement qu'il a forgé un cadre chronologique d'ensemble **qui** s'appuie sur les listes des générations (*toledot*) qui se seraient succédées depuis la Création du monde jusqu'aux temps historiques⁸. D'autre part, il a organisé le matériel soumis à son travail de rédaction conformément à une division en périodes, basée sur une succession de "trois, ou peut-être même de quatre Alliances (*berit*)": la première, non-explicite, offerte par Élohim à Adam; la seconde, conclue entre Dieu et le genre humain tout entier, représenté par Noé, et dont le signe ('ot) est l'arc-en-ciel; la troisième, entre Dieu et Abraham et toute sa descendance, marquée par la circoncision; enfin la dernière qui relia, par l'intermédiaire de Moïse, Dieu au seul peuple d'Israël et qui eut pour 'ot la fondation du Sabbat⁹.

Si P. égale R., l'activité de P. serait donc double: d'une part, il s'agit d'un auteur qui produit un texte personnel; d'autre part, il y a un rédacteur qui travaille sur un corpus de textes (dont le sien) différents entre eux dans beaucoup de points et auxquels il veut imposer une certaine unité suivant les lignes d'un schéma conçu par lui. La question qui se pose alors est la suivante: laquelle de ces deux activités de P. doit être considérée comme première et laquelle comme secondaire ou dérivée? Un auteur que l'on nomme P. est-il aussi devenu un rédacteur (R.), à force de circonstances qui restent à déterminer? Ou bien, au contraire, le rédacteur s'est-il vu contraint à assumer également des tâches d'auteur, afin de satisfaire à certains besoins de rédaction? En d'autres termes: est-ce que les fragments du *Pentateuque* attribués à P. avaient été produits comme autant de textes indépendants, avant que le *Pentateuque* en tant que tel ne vît le jour, ou bien est-ce que leur production a été requise précisément pour achever un devoir de rédaction globale?

Je pense qu'il y a de bonnes raisons de croire que la seconde hypothèse est plus vraisemblable que l'autre: c'est le rédacteur (R.), auquel sa communauté avait assigné la tâche de réviser et de structurer des matériaux anciens, qui s'est vu contraint, à un moment donné, à y ajouter, en tant qu'auteur (P), sa propre contribution. Je vois les choses s'être passées plutôt ainsi qu'inversement.

II. L'éventuelle autonomie de P. est restée sujette à l'incertitude. Bien que J. Wellhausen ou Noth¹⁰ aient essayé de démontrer qu'un document autonome P. avait bel et bien existé au même titre que le document J. (le Yahviste), des études plus récentes, dont celle de Cross¹¹, veulent suggérer que "l'Écrit sacerdotal" n'a jamais existé comme source indépendante, mais qu'il a représenté seulement une étape dans la recension des traditions plus anciennes. Si l'on accepte cette opinion, on peut se demander néanmoins pour quelle raison cette dernière recension est apparue et quel est le rapport entre ses particularités rédactionnelles et les passages narratifs les plus importants ajoutés par P. au texte de la *Genèse*, tels que *Gen.* 1.1.-2.1.

En général, la contribution de P. au texte du *Pentateuque* revêt trois aspects:

1. Les généalogies et les listes des générations et des peuples – appelées *toledot* ("générations") ou *sepher ha toledot* ("livre des générations"). Cette formule sert de titre à des textes différents. Dans *Gen.* 2.4, 6.9, 11.27 elle est suivie de narrations, mais dans *Gen.* 5.1,

8. R. Rendtorff, *The Old Testament. An Introduction*, (1983) Philadelphia 1991, p. 134: "The *toledot* formulae belong to a particular stage of the redaction and cannot be regarded as elements from an originally independent «Priestly Writing»; however, they are related with the Priestly texts."

9. E. Sellin / G. Fohrer, *op. cit.*, p. 184. Le schéma à trois alliances me semble, néanmoins, plus logique. L'époque d'Adam semble être plutôt une période sans *berit*, et c'est peut-être la raison pour laquelle la race humaine déchet si vite par la suite.

10. M. Noth, *op. cit.*

11. F. M. Cross, "The Priestly Work", dans *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973, pp. 293-325.

10.1, 11.10 la formule est suivie effectivement par des listes de générations¹². Par le truchement de cette formule, les différents corps narratifs ou récits, dans le livre de la *Genèse* surtout, sont rattachés l'un à l'autre et il se crée ainsi un cadre historique général qui pose une continuité entre la Création du monde et les exploits des fils d'Israël du temps de Moïse, relayés par les histoires des patriarches¹³.

2. Les insertions dans le texte recensé, assez nombreuses mais restreintes en général. L'exemple caractéristique en est celui des insertions dans le texte du *Déluge* où les interventions de **P.** se sont ajoutées au texte primitif de **J.**¹⁴.

3. Le récit plus étendu et autonome de la *Genèse* (1.1-2.1.) par lequel s'ouvre la *Torah*.

Il est facile de s'apercevoir que les activités du type 1. et 2. peuvent être étroitement associées à l'entreprise rédactionnelle menée par **P.**, parce qu'il s'agit dans les deux cas de travailler sur des textes déjà existants, tandis que 3. suppose que **P.** écrivait des textes autonomes, bien qu'il dût toujours avoir sous les yeux les traditions précédentes. Cependant, les deux activités que j'ai évoquées ne sont pas radicalement différentes: la rédaction ne saurait être conçue comme un processus mécanique, dépourvu d'une vision créatrice qui présuppose un auteur au sens plein du terme; inversement, je crois pouvoir montrer que le récit que **P.** fait de la *Genèse* a aussi des implications "rédactionnelles". J'insiste là-dessus, parce qu'il y a toujours eu cette tendance à voir surtout dans la rédaction finale une activité subalterne, une combinatoire mécanique manquant d'inspiration¹⁵. Tâchons maintenant d'éclaircir la vision authentiquement créatrice de la conception rédactionnelle de **P.**

1. La rédaction du texte, tel qu'il nous est parvenu, rédaction faite à l'aide des listes généalogiques, suggère une démarche classificatrice très caractéristique pour **P.** Selon lui, l'histoire se déroule d'une manière discontinue et linéaire, mais rigoureusement répartie en étapes¹⁶. L'énumération, reprise plusieurs fois, des patriarches, des chefs de familles, des tribus et des nations, signifie qu'il attribue une grande importance au quantitatif, à l'arithmétique, à une certaine façon rationnelle d'apprivoiser le réel. En comparaison avec la vision archaïque de **J.**, où le récit s'appuie fortement sur la continuité, sur la tension du conflit qui s'accroît petit à petit jusqu'au dénouement, **P.** a tendance à substituer le quantitatif au qualitatif et à remplacer le récit par la comptabilisation. Il faut y ajouter la perspective générale de **P.**: les listes généalogiques, se relayant de façon arborescente, partent d'une perspective totalisante qui embrasse l'histoire universelle. Au moyen de focalisations successives qui rétrécissent petit à petit le champ de vue, on passe de l'histoire de l'ensemble de l'humanité à l'histoire spécifique des fils d'Israël. Cette vision, aussi bien totalisante que structurée sur des niveaux hiérarchiques, s'oppose radicalement à la vision naturaliste et profondément narrative de **J.**

12. R. Rendtorff, *op. cit.*, pp. 134, 138.

13. L'habitude de dresser des listes de générations doit remonter à l'ancienne tradition administrative des premiers États du Moyen-Orient. Il est aussi à noter que le mot hébreu *sepher* (traduit habituellement par "livre") signifie littéralement "liste à décomptes, livret". Le verbe *saphar* au *qal* signifie "compter", tandis qu'au *pi'el* la forme *sippher* signifie "conter" (cf. en allemand *zählen* et *erzählen*). Le *sopher* (terme traduit habituellement par "scribe"), c'est d'abord le "comptable", l'administrateur qui sait compter les choses et en dresser les listes, ensuite le "raconteur", enfin le "savant", l'"expert", comme Esdra. Voir aussi mon livre *Sciere și oralitate în cultura antică*, Bucarest 1988.

14. R. Smend, *op. cit.*, pp. 41-42; C. Westermann, *Genesis 1-11*, 1984.

15. R. Rendtorff, *op. cit.*, p. 129: "the final form of the individual books as they now are, and of the Old Testament as a whole, are hardly taken into account. Underlying this is a conception... that what is older and earlier is «original» and therefore of greater value, what is added later is regarded as derivative and is dismissed as «secondary» or redactional." L'auteur donne raison à Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979, dont l'approche souligne l'importance de la rédaction finale et de la canonisation qui en découle.

16. E. Sellin / G. Fohrer, *op. cit.*, p. 183: "A further characteristic is the chronology that is imposed upon the whole. The reckoning of time begins with creation and is continued with precision."

2. Bien que les insertions dues à **P.** dans le texte soumis à la rédaction ne puissent être réduites à un seul aspect ou à une unique idée maîtresse, je crois pouvoir affirmer que la plupart et les plus importantes d'entre elles ont tendance à soutenir la doctrine "des trois alliances". Des termes-clé, que l'on retrouve dans ces fragments, tels que *'ot* ("signe, marque"), ou *berit* ("alliance"), essentiels pour cette doctrine, font partie du vocabulaire spécifique de **P.** À cela s'ajoute le principe hiérarchique: les alliances avec Dieu sont de valeur inégale. Plus ceux qui y participent sont nombreux, moins elles contiennent de contraintes. On passe d'une alliance "pauvre" parce que trop générale, dont le garant est Noé, et qui regarde l'ensemble des êtres, à l'alliance riche en contraintes, mais restreinte, qui regarde seulement les fils d'Israël représentés par Moïse¹⁷. L'histoire acquiert un sens et une direction positifs et ascendants. Mais, de la positivité de l'histoire qui est ainsi esquissée, découle la positivité fondamentale, ne serait-ce qu'en puissance, autant de la Création que de l'homme¹⁸.

Il y a donc lieu d'affirmer que, vraisemblablement, l'activité rédactionnelle de **P.** soumet la tradition héritée à une conception bien articulée, dont les traits généraux sont les suivants:

a. l'importance de la discontinuité qui se révèle dans le soin de dresser des listes exhaustives et minutieuses des noms, des places, des faits même, à faire à tout moment des énumérations;

b. le procédé des focalisations successives qui permet le passage d'une vision totalisante et d'une alliance universelle, mais pauvre en contraintes, à une vision particulière, centrée sur une alliance qui engage peu de gens, mais relativement contraignante;

c. cette vision s'appuie sur le présupposé d'une Création bonne qui se poursuit par le déroulement d'une histoire à signe positif, ascendant.

Or, tous ces aspects font que la vision de **P.** soit non seulement différente des visions plus anciennes de **J.**, **E.**, ou même **D.**, mais qu'elle s'y oppose d'une manière tranchante et, à ce que je crois, polémique aussi¹⁹.

III. Est-ce qu'on retrouvera ces caractéristiques générales dans le récit de la *Genèse* attribué à **P.**, avec lequel s'ouvre la *Torah*?

a. Les discontinuités, l'importance accordée aux listes et à la comptabilisation sont évidentes en *Gen.* 1.1-2.1. "This solemn monotony recalls the genealogies and the recurring phrases"²⁰. On y voit d'abord la grande nouveauté de la division de la création universelle en six jours, suivis par le jour du repos²¹, ensuite l'énumération exhaustive de tout ce qui a été accompli dans chaque division. On observe que la présentation de chacune de ces six journées, au terme desquelles la Création a été achevée, comprend une première partie où Dieu commande et une seconde où la "nature des choses" obéit en produisant ce que Dieu avait ordonné. Chaque section se clôt par la formule: "Et ce fut le soir, et ce fut le matin. Le jour énième." On est frappé aussi par la façon quasi-scientifique dont **P.** conçoit la Création

17. On a noté que **P.** emploie des noms différents pour appeler Dieu: Élohim jusqu'à Abraham, ensuite El-Shadday, tandis que Yahve devient explicitement le nom donné à Dieu seulement au temps de Moïse, auquel ce dernier nom est expliqué (*Ex.* 3. 14) par la fameuse et déjà presque philosophique formule: *'Ehieh asher y'ehieh*, "Je suis celui qui est."

18. W. Brueggemann, *Genesis*, 1982, p. 42: "To despairing exiles, it is declared that the God of Israel is the Lord of all life."

19. Les fortes différences entre **P.** et **J.** ont été, certes, notées de bonne heure mais, surtout pour de raisons théologiques et pastorales, nombre d'interprètes ont cherché à en réduire la portée. Voir, par exemple, Kenneth R. Gros-Louis, *Literary Interpretations of Biblical Narrations*, 1974, pp. 49-50.

20. C. Westermann, *Genesis*, p. 81.

21. Selon W. H. Schmidt, *Introduction to the Old Testament* 1984, p. 70, **P.** n'a eu aucun prédécesseur, où que ce soit dans le monde ancien, qui eût divisé la Création du monde en jours, voire en sept jours. C'est une légitimation cosmique du Sabbat qu'on y rencontre mais, en même temps, on voit bien à quel point la vision nouvelle de **P.** tranche sur l'ensemble des cosmogonies mythologiques anciennes.

qu'il divise en règnes: d'abord apparaissent les éléments primordiaux – lumière et ténèbres –, vient ensuite le tour des éléments matériels – eaux, ciel, terre –, plus tard sont créés les plantes, suivies de différentes espèces animales, etc. Tout suggère une pensée rompue aux classifications, habituée, à l'instar des scribes d'Orient, à diviser et sous-diviser les choses, à dresser des rapports comptables complets. Seulement il ne s'agit plus de tenir la comptabilité des trésors royaux, mais bien de rendre compte de ce que le Monde – la terre et les cieux (*hashamaim veba'arets*) – contient en éléments et en espèces de plantes et d'animaux. Selon **P.**, la Création semble se dérouler d'après un plan conçu par Dieu antérieurement. Chaque étape, limitée à une "journée", est suivie d'un contrôle par lequel Dieu s'assure que tout est "bon" (*thob*), c'est-à-dire fait conformément à son plan. On est étonné aussi par le manque de dramatisme de cette Création, surtout si l'on compare le récit de **P.** à d'autres cosmogonies, orientales ou autres, telles que *Enuma elish*, la *Théogonie* d'Hésiode, etc. Chez **P.** il n'y a pas de naissances des dieux, ni de batailles entre les dieux, ni de héros célestes combattant les démons²². C'est plutôt en architecte ou en ingénieur qu'Élohim s'adonne à la création du Monde²³.

Or, cette vision de **P.** contraste nettement avec celle de **J.**: ce dernier ne s'intéresse nullement aux classifications et aux divisions régulières. En revanche, il est un narrateur accompli qui veut surtout raconter une histoire, développer un récit dont la tension s'accroît graduellement et qui débouche sur un dénouement; il n'a aucune intention de faire un exposé "technique". Westermann oppose judicieusement ces deux visions: "A story by its very nature tells of an event, complete in itself, which has a beginning and an end; it moves as it were in an arch (*Geschehensbogen*); there is a tension in the arch as the story moves to its climax and then resolves itself... The narrative of *Gen. 1* is characterized by its onward, irresistible and majestic flow that distinguishes it so clearly from the drama narrated in *Gen. 2-3*"²⁴.

b. Dans *Gen. 1.1.-2.1* on peut aussi découvrir des focalisations successives. En effet, on passe, au fur et à mesure que la Création se déroule, des choses les plus générales vers les choses particulières: de la séparation de la lumière et des ténèbres et du partage des "eaux", on aboutit à la création de l'homme. On distingue d'abord entre le Monde et les êtres qui l'habitent; on sépare ensuite l'inanimé de l'animé, les végétaux des animaux, et finalement on fait la distinction entre les divers règnes d'animaux. Le champ de vue se rétrécit progressivement, tout en embrassant toujours plus de détails. Au contraire, chez **J.** il n'existe pas de focalisations et pas de niveaux hiérarchiques successifs non plus.

c. Enfin, chez **P.**, plus une chose ou une espèce sont créées tard, plus elles sont avancées sur l'échelle des êtres. La Création – voire toute histoire qui en découle – est évolutive, optimiste; **P.** croit au progrès de l'humanité en dépit des obstacles qui entravent son passage. Or, c'est précisément dans ce point que la différence par rapport à **J.** est la plus saisissante: ce dernier est, fondamentalement, un pessimiste. La Création consiste, selon lui, en une suite d'erreurs et de tentatives avortées d'y apporter des remèdes. C'est une chute d'échec en échec. Yahve façonne l'homme à la manière d'un potier et lui insuffle la vie (*nishmat hayim*) et il plante aussi un jardin (*gan 'eden*) au plein désert du chaos primordial. Mais le jardin a besoin d'un jardinier: ce sera l'homme (*'adam*), nom qui, chez **J.**, recouvre l'idée d'individu et non pas celle d'espèce comme chez **P.** Mais l'homme, à son tour, a besoin d'une aide; les animaux, créés à cet effet (donc après que l'homme a été fait et non pas avant, comme le veut **P.**) ne font pas l'affaire et restent dès lors comme autant d'échecs vivants de l'action du Créateur. Yahve

22. C. Westermann, *op. cit.*, p. 81: "P. also rejected the description of creation as a series of births of the gods, though it too has left some traces in the language and the heading of *Gen. 1*."

23. Sur la Création et les théogonies en d'autres cultures que celle de la Bible, voir W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte des Priesterschrift*, 1973.

24. C. Westermann, *op. cit.*, p. 80.

fait alors la femme ('*ishah*) qui semble, au premier abord, l'aide recherchée. Mais le remède se montre illusoire, car elle se laisse tentée par le serpent et, après avoir goûté au fruit défendu, elle convainc l'homme d'en goûter à son tour. Le récit finit par un désastre: Yahve chasse le premier couple du jardin et maudit à cause de lui la terre et la Création.

Il est difficile d'imaginer un contraste plus tranchant avec P. Chez celui-ci, la Création se déroule conformément à un plan, se développe de manière ascendante, l'homme est caractérisé par sa ressemblance à Dieu, les animaux le précèdent dans le temps et lui sont soumis, tout s'achève par la constatation que la Création est bonne et par la bénédiction du repos du septième jour²⁵.

En plus, il est possible de voir dans maints détails du texte de P. autant de *critiques implicites* de la façon dont J. (et ceux qui l'ont suivi de près, comme E.) décrit les choses. Par exemple:

J.: Les actions de Yahve, très concrètes, sont décrites par des verbes comme *yatsar* ("façonner"), *hintir* ("envoyer la pluie"), *yata'* ("planter"), *lakah* ("prendre"), etc.

P.: Les verbes qui caractérisent l'activité d'Élohim sont *bara'* ("créer"), *'asah* ("faire"), *'amar* ("dire"), *ra'ah* ("voir"), c'est-à-dire, des verbes désignant des actions très générales et abstraites. Le seul verbe plus concret est *hibdil* ("diviser").

J.: Yahve "fait pousser tous les arbres de la terre" (*yatsmah min ha'adama kol ets*). Donc, il agit en personne, de ses propres mains, comme un ouvrier, un jardinier.

P.: Au contraire, Élohim ne fait pas seul et de ses propres mains les plantes et les animaux, mais ordonne, tel un maître, aux éléments (la terre, la mer) de les engendrer: "que la terre produise de la verdure" (*tadeshe ha'arets*).

J.: Yahve crée d'abord l'homme ('*adam*), nom qui, ici, désigne seulement le mâle, appelé '*ish*, duquel est ensuite extraite la femme, appelée '*isha*.

P.: Élohim, en revanche, crée tout d'un coup le premier couple humain, "mâle et femelle" (*zakar uneqeba*). "L'homme" ('*adam*) désigne chez P. le couple et, par extension, l'espèce humaine toute entière. C'est, je crois, une allusion directe à J.²⁶.

J.: Apparemment, Yahve ne crée que des êtres individuels: les arbres de l'Éden ou les animaux.

P.: Au contraire, P. insiste sur le fait que chaque ordre d'êtres est créé selon son espèce (*lemino, leminehu*) et lui assigne, dès le début, la place qui lui est propre sur la terre, dans la mer ou dans l'air.

J.: Yahve mène les animaux qu'il vient de créer à l'homme, afin que celui-ci leur trouve un nom. Dieu n'est pas capable, suggère-t-on, d'achever tout seul la Création. Pour ce faire, il a besoin de l'homme; en effet, selon la mentalité archaïque, partagée par J., une chose n'était pas complète et manquait même de réalité tant qu'elle manquait de nom.

P.: Au contraire, selon P., Dieu nomme tout seul les choses et les êtres qu'il vient de faire exister, telles que la lumière, les ténébres, le firmament, la terre, ou les animaux. Il est donc souverain et tout-puissant.

J.: Parfois, chez J., Yahve reconnaît lui-même l'imperfection de ce qu'il vient de produire. Il se décide à faire la femme avec ces paroles: "il n'est pas bon que l'homme soit seul" (*lo thob heyiot ha'adam le'bado*, Gen. 2.18).

P.: Comme pour lui répondre, Élohim déclare à plusieurs reprises que tout ce qui a été créé (y compris le genre humain, créée d'un seul coup mâle et femelle) est "bon" (*thob*).

25. Le sens historique de P. apparaît ici dans le fait qu'il n'appelle pas explicitement le septième jour "Sabbat", puisqu'il sait que l'imposition explicite en a été l'œuvre de Moïse.

26. Voir le commentaire de C. Westermann, *op. cit.*, p. 88: "And so there is yet another trait in P.'s creation account that does not belong either to theological or religious tradition but rather to the tradition of natural sciences."

J.: La condition de l'homme semble servile, même avant la chute: Yahve le conduit "dans le jardin d'Éden afin qu'il y travaille" (*le'avdah*). Après le péché, son sort devient totalement misérable et la terre est maudite à cause de lui.

P.: Élohim assigne à l'homme un rôle de maître: il doit dominer tous les animaux et il est béni, comme le sont, d'ailleurs, aussi les animaux.

J.: Yahve interdit à Adam de manger les fruits d'un certain arbre qu'il avait planté, à savoir l'arbre de la connaissance.

P.: Par contre, Élohim offre à l'homme une nourriture végétarienne, en lui permettant de manger les fruits de "tous les arbres" (*kol ha'ets 'asher-bo peri*). La référence polémique à l'interdit mis par Yahve dans **J.** – interdit que **P.** connaissait naturellement fort bien – me semble transparente.

J.: L'homme devient "comme Dieu/comme les dieux" (*ka'elohim*)²⁷ seulement après avoir goûté au fruit de la connaissance.

P.: En revanche, l'homme est fait dès le début "à l'image et à la ressemblance de Dieu". C'est une façon de rejeter l'idée de **J.** que la perfection humaine peut s'associer à l'ignorance du bien et du mal.

J'ajoute que la contribution de **P.** à l'histoire du *Déluge* – ici les textes **J.** et **P.** sont très mélangés – va dans la même direction. Par exemple, si, selon **J.**, Noé prend dans l'arche sept paires de chaque espèce "pure" et une paire seulement de chaque espèce "impure" (*Gen.* 7.2), selon **P.**, il prend seulement deux paires de chaque espèce, quelle que soit sa pureté rituelle (*Gen.* 6.19). À la différence de **J.**, **P.** a une vision historique et sait bien que les tabous alimentaires ont été institués seulement par Moïse. Smend caractérise le récit que **P.** fait du Déluge comme basé sur des "pedantische Anzählungen, exakte Zahlenangaben". Et, commentant la rédaction finale du *Déluge*, il dit: "Die Führung bekam eindeutige die Version des P."²⁸. De notre point de vue, cette priorité de **P.** est tout à fait normale, puisque **P.** et **R.** sont la même personne, ou au moins, appartiennent à la même école et partagent la même vision.

IV. Je crois qu'après avoir présenté, même brièvement, les principales oppositions entre la version **P.** et la version **J.** de la Création, on est à même de deviner l'intention de **P.**, autant dans sa qualité de rédacteur que dans celle d'auteur.

P. (**R.**) vivait en exil à Babylone²⁹. (Il est bien possible qu'Esdra ait été son élève.) Il travaillait pour un peuple qu'il fallait à tout prix encourager et réunir autour des valeurs léguées par les ancêtres. Or, on disposait d'un matériel traditionnel, saint et vénéré (probablement, la récénsion "deutéronomiste" de **J.** et **E.**) qui était pratiquement le seul "bien" national qui restât aux Juifs après la destruction du Temple et la prise en captivité. Évidemment, à cause de la sainteté même de ce matériel, on ne pouvait ni l'expurger, ni le modifier, encore moins l'abandonner tout court. Néanmoins, on y rencontrait assez d'idées théologiques et d'expressions peu convenables à l'esprit de l'école dont **P.** faisait partie. Ainsi, vivant à Babylone, centre d'un grand empire, **P.** avait une vision universelle; pour lui, Yahve n'était plus le dieu tribal d'Israël, mais le Dieu unique, créateur du Monde et de tous les peuples. Il ne pouvait accepter non plus le pessimisme de **J.** Ce pessimisme, qui semblait prétendre que le Monde était issu d'une succession d'échecs et de malheurs, était inacceptable

27. La référence aux "chérubins" suggère que la traduction "dieux" est permise, à moins qu'on ne craigne l'implication théologique de mettre Dieu et les anges sur le même plan. Voir, par exemple, *La Bibbia. Genesi* (1-11. 26), a cura di Mario Nordio, 1975, p. 111.

28. R. Smend, *op. cit.*, p. 42. Voir aussi la note 1.

29. W. Brueggemann, *op. cit.*, p. 24: "The text is likely dated to the sixth century B. C. and addressed to exiles" (soulignage de l'auteur).

pour ceux qui, à Babylone, voulaient reconforter le peuple exilé et lui redonner l'espoir. Le Monde devait être bon dans son essence, quitte à s'être corrompu par la suite, afin de pouvoir être racheté. On avait, donc, le droit de dire au peuple qu'il y avait quand même une chance de pardon et de salut. C'est d'ailleurs une idéologie partagée aussi par ce mystérieux contemporain de P., à savoir le soi-disant "Deutéro-Isaïe"³⁰.

Mais il y avait plus. Au VI^e siècle, à Babylone, on concevait l'Univers et les éléments qui le composaient autrement qu'à Jérusalem, quatre siècles auparavant. On ne pouvait plus se fier littéralement aux beaux récits d'autrefois. On s'intéressait déjà à la "science", au calcul, aux classifications, à l'influence des astres sur la végétation. Les "luminaires" – soleil et lune – intéressaient les *sophrim*, dont P., surtout comme repères pour organiser et diviser l'année et le temps. Ils étaient, "scientifiquement", moins intéressants en tant que source de lumière. Dans P. c'est déjà l'initié à l'astronomie babylonienne qui parle.

Comment P. a-t-il réagi devant ces deux types de contraintes? D'abord, il a conservé le matériel hérité, mais, au moyen des interpolations (les *toledot*) et d'une nouvelle organisation, il lui a attribué un sens nouveau, historique, introduisant dans sa recension le concept des "trois alliances". À partir des récits disparates sur les ancêtres de l'humanité et du peuple d'Israël, il a forgé une histoire universelle qui débouche sur l'histoire du peuple élu. Dans cette perspective, le texte de Gen. 1.1.-2.1. est une sorte de *préface critique* au livre de la Genèse et, peut-être, de toute la Torah. Ce texte, qui ouvre le livre, déterminera dorénavant le sens de la lecture et réduira, autant que possible, la portée du pessimisme de J. Mais il représente, en même temps, une *critique implicite* des conceptions de J.

V. L'attitude de P. à l'égard de la tradition juive n'est pas sans ressembler à l'attitude de la première philosophie grecque à l'égard de la tradition mythologique et poétique. On sait bien que, depuis le VI^e siècle av. J.-C., Thalès, Xénophane et Pythagore opposaient au *mythos* archaïque le *logos* critique et modernisant. Cependant, pour les penseurs grecs, cette opposition à la tradition (transmise surtout par les poètes) pouvait s'exprimer directement et librement. Ils pouvaient rédiger de nouveaux textes pour combattre les anciens, ils fondaient des écoles où le *mythos* était franchement critiqué; bref, ils affrontaient ouvertement la tradition. Ils y en avait même des persécutés, comme Anaxagore, voire des martyrs, comme Socrate. Ils se le permettaient bien!

En revanche, les penseurs juifs, captifs à Babylone comme ils l'étaient, à peu près dans la même période où florissaient les premiers philosophes ioniens, ne pouvaient pas se permettre la même critique libre et franche de leur tradition. Même si celle-ci leur semblait trop "mythologique", trop naïve et dépourvue du sens de l'histoire et de l'universel (leur deux principaux acquis, comparables au *logos* grec), ils devaient se garder bien de lui livrer bataille. Car ces sages appartenaient à un peuple chassé de sa terre, ayant perdu ses villes et ses sanctuaires, dépossédé de son État et de ses rois. Il ne possédait plus, en unique trésor, que quelques rouleaux écrits qu'il fallait à tout prix préserver et transmettre. Mais, si les lettrés juifs, les *sophrim*, ne pouvaient pas contester ouvertement ce qui, dans leur tradition, leur était quand même devenu étranger, il ne leur restait que de soumettre cette tradition à une sorte de censure. Il s'agissait, comme je crois l'avoir montré, de faire précéder les textes anciens d'une *préface*, de les agencer en sorte qu'une nouvelle conception du "progres" et de l'"histoire" en pût ressortir. La tradition a été, certes, soigneusement gardée, mais son sens d'ensemble a

30. Isaïe 40-55. Voir J. Begrich, *Studien zu Deuterjesaja* (1938), 1979. Cet auteur fait Élohim affirmer, par exemple, qu'il a tout seul achevé le monde (44. 24).

considérablement changé à la suite de cette rédaction “critique”, qui a ajouté au matériel déjà existant une préface novatrice – le texte de *Gen. 1.1 – 2.1*³¹.

C'est justement la raison pour laquelle je crois que **P.** a été, avant tout, un rédacteur (**R.**) et qu'un document indépendant **P.** a peu de chances d'avoir réellement existé. Les récits plus développés, apparemment autonomes, tels que celui de la Création du monde, ne me semblent pas avoir été conçus séparément. Ils ont été vraisemblablement rédigés pour encadrer, pour confronter, pour adapter à un esprit nouveau la tradition existante, que l'on ne pouvait absolument pas abandonner. Et afin d'affirmer l'autorité de l'ensemble ainsi établi, on a voulu plus tard l'attribuer tout entier à Moïse, probablement par une extension implicite de l'appellation *sepher torat moshe* à tout le *Pentateuque*³². En effet, cette expression désignait au début seulement les Dix Commandements; ensuite, au temps du roi Josiah, la même expression avait commencé à désigner le *Deutéronome* (ou plutôt la récension deutéronomique des documents **J.** et **E.**), que les prêtres prétendaient avoir découvert dans une cachette, lors de la restauration du Temple³³. Mais c'est beaucoup plus tard, après le retour de l'Exil, qu'on a commencé à croire que Moïse était l'auteur de toute la *Torah*, y compris des parties postérieures au *Deutéronome*, comme **P.**

L'histoire ultérieure du peuple juif a fait que le rôle novateur, de critique de la tradition, assumé par **R.** – que Martin Buber proposait d'appeler *Rabbenu* (notre Maître) – fût en quelque sorte obscurci. Puisqu'on ne doutait plus, au moins depuis le I^{er} siècle av. J.-C., que Moïse eût écrit toute la *Torah* de sa propre main et sous inspiration divine, les contradictions dont le texte foisonnait devaient être rendues moins radicales au fond, qu'elles ne le semblaient à première vue. Un bon nombre d'interprètes, soit Juifs (tels que ceux de la *Mishna* d'une part, ou Philon d'Alexandrie de l'autre), soit plus tard chrétiens, s'ingénia à expliquer ces contradictions, à diminuer leur portée et à concilier les récits divergents, censés partager, au-delà de leur littéralité, un sens profond, caché, unique. Car ni Moïse, ni *a fortiori* Dieu ne sauraient admettre la contradiction.

Même après que Jean Astruc, le médecin de Louis XV, a suggéré que les écrits attribués à Moïse sont plutôt une mosaïque d'écrits d'origines différentes, la critique biblique n'a pas toujours saisi la vraie portée critique de **P.** Les conditions spéciales de l'exil babylonien ont obligé **P.** à s'appliquer à une tâche à la fois double et contradictoire: sauvegarder la tradition dont il disposait et, dans la même mesure, la dépasser pour l'intégrer à une nouvelle mentalité. Contrairement à ce que les *sophoi* grecs faisaient à peu près dans la même période, sa polémique avec la tradition a dû se cacher, demeurer implicite. **P.** a multiplié donc les couches textuelles d'un seul livre, au lieu d'ajouter un livre nouveau à ceux qui existaient déjà.

Il a si bien réussi que la portée polémique de sa démarche a failli d'être totalement oubliée. Ce se sont que les contradictions du texte définitif qui, relues dans la perspective que nous avons proposée, restent comme autant de traces pétrifiées d'une pensée critique, censurée par les pressions de l'Histoire.

31. Je ne crois pas que ceux qui voient dans les contradictions du texte un défaut, voire une mentalité “proto-logique”, aient raison. Voir John Russiano Miles, *Radical Editing, Redaktionsgeschichte and the Aesthetics of Willed Confusion*, 1981.

32. Voir R. Rendtorff, *op. cit.*, p. 163; Alberto Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, 1977.

33. *II. Rois* 21. 19-26. Voir H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der Deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, 1980.

Quelques remarques sur les modèles de transition politique dans l'ancien Israël

Mădălina Vârtejanu

Dans la dialectique historique, l'aspect "changement" met en évidence la différence, l'absence de continuité – cette réalité mesurable ou pas, difficile à comprendre et à cerner dans des formules, assimilée parfois au miracle. Révolution, progrès, décadence ou répétition sont autant de significations attachées à une telle expérience historique.

Car le Temps a toujours été valorisé d'une certaine manière. Dans les sociétés antiques, le changement ne fait jamais référence à l'événement. Pour leurs membres, l'histoire, c'est la souffrance par excellence: "L'intérêt pour l'irréversibilité et la nouveauté, dit Mircea Eliade, est une invention tout à fait récente"¹. Dans les sociétés dont nous parlons, le changement est associé à la notion d'acte de fondation, par le rattachement à un mythe d'origine ou à un archétype.

À son tour, la culture hébraïque construit son propre modèle de **changement**, de **passage**. Elle dissèque le processus et brise son déroulement en introduisant un seuil: celui de la première tentative. Rien ne se montre viable sans qu'il passe par la dure épreuve du premier essai, lequel ne garde pas toutefois les marques de l'acte fondateur.

La mémoire "kaïrotique"², celle des grands accomplissements, classera cette première tentative parmi les choses **sans importance** dans l'ordre du Devenir.

Notre article se pose tout d'abord le problème de trouver un sens à la structure du cycle saülide, c'est-à-dire la section qui traite de Saül, de David et du passage à la monarchie. Comme toute explication ne peut trouver son appui que dans l'examen du texte lui-même, c'est exactement ce que nous ferons, tout en soulignant les traits susceptibles de constituer une des facettes de la mentalité hébraïque.

L'échantillon qui sollicite notre attention n'est pas passé inaperçu auprès d'autres biblistes. Sa structure et ses enjeux ont été considérés sous plusieurs aspects. Une première approche est celle de la critique des formes et, de ce point de vue, le débat oscille entre biographie, tragédie ou autres genres littéraires. Une autre discussion porte sur le caractère folklorique ou culte de ces passages. Mais, à notre avis, toutes ces controverses pourraient se résumer à une seule, celle entre les visions minimaliste et maximaliste. La version minimaliste comprend le texte soit comme étant l'expression d'une volonté délibérée d'auteur qui ne doit rien au folklore ou aux motifs traditionnels de la littérature hébraïque (Van Seters³), soit

1. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris 1969, p. 63.

2. Theodor Riff invente ce mot pour désigner le temps des grands accomplissements dans l'évolution d'une culture (*apud* Ilie Bădescu, *Timp și cultură* [Temps et culture] Bucarest 1988, p. 13).

3. John Van Seters, "Problems in the Literary Analysis of the Court History of David", *JSOT* 1 (1976), pp. 22-29.

comme une œuvre consacrée à l'homme et non à l'institution (Humphreys⁴), où la transition politique ne serait que la toile de fond d'un drame, voire même d'une tragédie personnelle (Preston⁵).

De l'autre côté, l'approche soit-disant "maximaliste" voit dans le cycle saülide une succession d'archétypes et de thèmes appartenant à la création populaire (Gunn⁶), ainsi que des enjeux qui dépassent la sphère privée et embrassent le domaine public (Cook⁷).

1 Samuel 8-31, qui attire notre attention, représente une sorte de biographie de Saül, biographie dont l'aspect rédactionnel éclaire des aspects concernant la monarchie, l'idéologie royale et surtout la façon de concevoir les transitions: telle est notre option méthodologique. Le texte consiste en une compilation de traditions orales et de documents écrits, de doublets d'origine et styles différents, qui forment des enclaves dans la narration ou composent des récits enchevêtrés⁸.

D'un point de vue narratologique, **la forme finale**, celle qui fait l'objet de notre analyse, se prête à une autre division, qui ne tient pas forcément compte des résultats de l'examen historico-critique. Notre approche exploite quelques acquis de cette discipline, la narratologie, en se servant surtout de la notion de **séquence élémentaire** telle qu'elle est formulée par Claude Bremond⁹. Celle-ci contient trois temps: une **situation qui ouvre** une possibilité de comportement; **le passage à l'acte**; **l'achèvement** du processus par un succès ou par un échec. On y ajoute le postulat de Roland Barthes selon lequel "l'ordre a, dans le texte, une fonction de

4. W. Lee Humphreys, "The Rise and Fall of King Saul: A Study of an Ancient Narrative Stratum in I Samuel", *JSOT* 18 (1980), pp. 74-90: "The focus of this material is intensely personal: the emphasis is placed on the inner dimensions of a man's life. This material, as composed at this early stage, is not essentially about the historical transition of Israel from federation to monarchy, the institution of kingship, nor the public career of an early leader. All of this is found therein, but the emphasis is on the inner psychic development and deterioration of the man Saul and his personal relationships with others" (p. 77).

5. Thomas R. Preston, "The heroism of Saul: Patterns of Meaning in the Narrative of the Early Kingship", *JSOT* 24 (1982), pp. 27-46: "He [the narrator, n. n.] places the lives in the foreground, making the political transition a background, important and interrelated, but nevertheless a background for their tragedies and triumphs" (p. 27).

6. David M. Gunn, "Narrative Patterns and Oral Tradition in Judges and Samuel", *VT* 24 (1974), pp. 286-317; "David and the Gift of Kingdom (2 Sam. 2-4, 9-20, 1 Kgs. 1-2)", *Semeia* 3 (1975), pp. 14-45; "Traditional Composition in the 'Succession Narrative'", *VT* 26 (1976), pp. 214-229.

7. Albert Cook, "«Fiction» and History in Samuel and Kings", *JSOT* 36 (1986), pp. 27-48: "The interactions, the contours and styles of these personages, are all at the service of the public life, unremittingly so. Hence even though they are not «make-believe» – a sense of «fiction» hard to keep away from this text if its methodological probity be questioned – they cannot be assimilated to private, even if exemplary, texts like the supposed hybrid of the «factual novel», which deals with the private life" (p. 40).

8. Pour une approche historico-critique v. E. Würthwein, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids*, Zürich 1974; Timo Veijola, *Die ewige Dynastie*, Helsinki 1975; François Langlamet, "David, fils de Jéssé. Une édition prédeutéronomiste de «l'Histoire de la Succession»", *Revue Biblique (RB)* 89 (1982), pp. 5-47; *idem*, "De «David, fils de Jéssé» au «Livre de Jonathan». Deux éditions divergentes de l'«Ascension de David» en 1 Sam 16 - 2 Sam 17", *RB* 100 (1993), pp. 321-357; *idem*, "«David - Jonathan - Saül» ou le «Livre de Jonathan». 1 Sam 16.14 - 2 Sam 1.27", *RB* 101 (1994), pp. 326-354. Parmi les commentaires nous mentionnons les suivants: P. Kyle McCarter Jr., *1 Samuel: A New Translation, Notes and Commentary*, New York 1980; André Caquot, Philippe de Robert, *Les Livres de Samuel*, Genève 1994.

9. Claude Bremond, *Logique du récit*, Paris 1973.

signification¹⁰, tout comme l'assertion de Joseph Blenkinsopp, pour qui la biographie énonce **la signification** d'une existence individuelle en racontant l'histoire **d'une certaine manière**¹¹.

Dans notre texte, une **séquence élémentaire** peut contenir plusieurs niveaux chronologiques ou des styles tout à fait différents, réunis malgré tout par l'auteur auquel on doit l'aspect actuel des livres de *Samuel*. Il ne le fait pas arbitrairement, mais en traçant la voie d'une certaine sémantique du texte. Notre auteur se sert de tout ce qui se trouve à sa portée, tout en organisant le matériel selon des intentions personnelles qui se dévoilent progressivement.

Pour donner une image synthétique d'une séquence élémentaire, nous allons utiliser un schéma arborescent qui signale, à l'aide de quelques symboles littéraux, le choix d'un parcours:

- a – l'ouverture d'une éventualité;
- b et \b – les deux possibilités de passage à l'acte déclenchées par l'étape précédente;
- c et \c – l'achèvement, succès (c) ou échec (\c).

Le choix du parcours dans une séquence donnée est indiqué par le symbole respectif en caractères gras.

Découpage narratologique du texte¹².

A. 1 Samuel 8.1-22; 9.1-16

a	demande de royauté	«Donne-nous un roi pour nous juger.» (8.6)
b \b	condamnation de la demande	“YHWH dit a Samuel: [...] «Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi.»” (8.7)
c \c	non-punition de la demande	“YHWH dit alors à Samuel: «Écoute leur voix et donne-leur un roi»” (8.22)

B. 1 Samuel 10.17-19; 10.20-27

a	demande de royauté	“vous lui avez dit: «Tu nous donneras un roi.»” (10.19)
b \b	condamnation de la demande	“Et vous, aujourd'hui, vous avez rejeté votre Dieu” (10.19)
c \c	non-punition de la demande	“Samuel dit à tout le peuple: «Avez-vous vu celui qu'a choisi YHWH?»” (10.24)

10. *Apud* Ioan Pânzaru, “Préface” à Claude Bremond, *Logica povestirii [Logique du récit]*, Bucarest 1981, p.13.

11. Joseph Blenkinsopp, “Biographical Patterns in Biblical Narrative”, *JSOT* 20 (1981), pp. 27-46: “Biography may be generally defined as an account of a person's life from birth to death, an account which attempts to grasp the meaning of that life by telling the story in a certain way.” (*Apud* Pamela Milne, “Folktales and Fairy Tales: An Evaluation of Two Proppian Analyses of Biblical Narratives”, *JSOT* 34 (1986), p. 46.)

12. Les citations reprennent, en règle générale, le texte français de la *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris 1992. Cependant nous avons choisi de reproduire le tétragramme YHWH au lieu de traduire par SEIGNEUR. De même nous signalons en note les passages où nous avons préféré une autre variante que celle de la *TOB*.

C. 1 Samuel 11.1-13; 14-15

a	menace de Nahash	“Nahash l'Ammonite monta contre Yavesh de Galaad et l'assiégea.” (11.1)
b \b	victoire des Israélites	“Ils pénétrèrent dans le camp à la veille du matin et il frappèrent les Ammonites [...]. Les survivants se dispersèrent et il n'en resta pas deux ensemble.” (11.11)
c \c	investiture de Saül	“on fit de Saül un roi, en présence de YHWH” (11.15)

D. 1 Samuel 12.1-25

a	demande de royauté	“vous m'avez dit: «Non, c'est un roi qui régnera sur nous.»” (12.12)
b \b	condamnation de la demande	“Et pourtant YHWH, votre Dieu, est votre roi.” (12.12)
c \c	non-punition de la demande	“Maintenant donc, voici le roi que vous avez choisi, que vous avez demandé, et voici que YHWH vous a donné un roi.” (12.13)

E. 1 Samuel 13.1-23

a	Saül usurpe les prérogatives de Samuel	“Et il offrit l'holocauste” (13.9)
b \b	condamnation du geste	“Samuel dit a Saül: « Tu as agi comme un fou! Tu n'as pas gardé le commandement de YHWH, ton Dieu, celui qu'il t'avait prescrit. [...]. Maintenant, ta royauté ne tiendra pas.»” (13.13-14)
c \c	non-punition: Saül reprend sa fonction	“Saül passa en revue le peuple qui se trouvait avec lui.” (13.15)

F. 1 Samuel 14.1-30; 36-46

a	Saül engage le peuple par imprécation	“Maudit soit l'homme qui prendra de la nourriture avant le soir, avant que je me sois vengé de mes ennemis” (14.24)
b \b	Jonathan transgresse l'engagement	“Il tendit le bâton qu'il avait en main, en trempa le bout dans le miel, puis ramena la main à la bouche: son regard devint clair” (14.27)
c \c	Jonathan n'est pas puni	“Il ne tombera pas à terre un seul cheveu de sa tête, car c'est avec Dieu qu'il a agi.” (14.45)

G. 1 Samuel 14.31-35

a	le peuple mange au-dessus du sang	“Le peuple se jeta sur le butin. Il prit du petit bétail, des bœufs et veaux, les égorgea sur le sol et mangea au-dessus du sang.” (14.32 ¹³)
b \b	condamnation du geste	“On le rapporta a Saül: «Le peuple, lui dit-on, est en train de pécher contre YHWH, en mangeant au-dessus du sang!»” (14.33)
c \c	non-punition du péché: Saül le rachète par un nouveau sacrifice	“Saül dit: «Dispersez-vous parmi le peuple et dites: Que chacun m'amène son bœuf ou son mouton» [...] et on égorgea à cet endroit. C'est ainsi que Saül bâtit un autel à YHWH.” (14. 34-35)

H. 1 Samuel 15.1-29; 34-35; 16.1-13

Cette séquence présente une double solution et, paradoxalement, chacune des variantes trouve sa continuité logique dans la suite du récit.

Variante n° 1

a	transgression du commandement divin	“Saül dit à Samuel: «J'ai péché, j'ai transgressé l'ordre de YHWH.»” (15.24)
b \b	punition divine	“Samuel lui dit: «YHWH t'a arraché la royauté d'Israël aujourd'hui, et il l'a donné à un autre, meilleur que toi.»” (15.28)
c \c	non-exécution de la punition	“Samuel revint à la suite de Saül et Saül se prosterna devant YHWH.” (15.31)

Les étapes **a** et **b** sont les mêmes qu'auparavant, c'est seulement l'étape **c** – l'achèvement – qui diffère.

Variante n° 2

a		
b \b		
c \c	mise en pratique de la punition: onction de David	“Samuel s'en alla à Rama et remonta chez lui à Guivéa de Saül. Samuel ne revit pas Saül jusqu'au jour de sa mort.” (15.34-35) “Samuel prit la corne d'huile et il lui donna l'onction au milieu de ses frères et l'esprit de YHWH fondit sur David à partir de ce jour.” (16.13)

13. Nous suivons ici le choix de la *Bible de Jérusalem* qui après 31b met un point et commence le verset 32 par “le peuple”. Le choix de la *TOB* s'explique peut-être par l'allitération entre les mots hébreux signifiant “être épuisé” et respectivement “se précipiter sur”. Néanmoins, la conséquence logique des deux actions décrites dans le verset 31 ont déterminé notre option.

Les deux voies sont suivies simultanément: David est oint pendant que Saül reste le roi en exercice.

I. 1 Samuel 16.14 - 27.13

Nous avons beaucoup simplifié le déroulement de l'histoire et du récit en découpant cette longue séquence. Cependant le choix ne manque pas de pertinence, car il résume bien le début du conflit entre Saül et David et le dénouement lors de leur confrontation directe. Il s'agit en fait d'une double confrontation directe mais d'une même issue. Nous donnerons ainsi les citations appartenant aux deux épisodes, celui du chapitre 24 et respectivement 26.

a	Saül en conflit avec David	“Saül fut très irrité. Le mot lui déplût. Il dit: «On attribue les myriades à David, et à moi les mille. Il ne lui manque plus que la royauté!» Et Saül regarda David de travers à partir de ce jour-là.” (18.8-9) “Voyant combien il réussissait, Saül eut peur de lui. (18.15) [...] Saül craignit encore David et Saül lui devint définitivement hostile.” (18.29)
b \b	David épargne Saül	[dans la caverne de Ein-Guédi] «Je ne porterai pas la main sur mon Seigneur» (24.11) [dans le désert de Ziph]: “«j’ai refusé de porter la main sur l’oint de YHWH” (26.23)¹⁴
c \c	retour à l'ancien état de choses	“Puis Saül rentra chez lui, et David et ses hommes remontèrent à leur refuge.” (24.23) “David continua son chemin et Saül retourna chez lui.” (26.21)

J. 1 Samuel 28

a	Saül invoque l'esprit de Samuel	“Saül dit a ses serviteurs: «Cherchez-moi une femme qui pratique la divination, que j’aille chez elle la consulter» [...]. Saül lui dit: «Pratique pour moi la divination.»” (26.25)
b \b	punition de Saül	“Et pourquoi m’interroges-tu si YHWH s’est retiré loin de toi et t’est devenu hostile? YHWH a agi comme il t’avait dit par mon entremise: YHWH t’a arraché la royauté et il l’a donné à un autre, à David.” (28.16-17)
c \c	non-exécution de la punition Saül regagne son ancien position symbolisé par la verticalité	“Il se leva de terre et s’assit sur le divan.” (28. 23)

14. Nous ne suivons pas ici la *TOB* qui traduit “le messie du SEIGNEUR” au lieu de “l’oint de YHWH”. Cela est une anticipation de l’idée messianique qui ne cadre pas avec le contexte de la fondation monarchique. L’onction est un rite de consécration du roi qui n’implique pas nécessairement une connotation messianique.

K. 1 Samuel 31

a	lutte des Philistins contre Israël	“Les Philistins combattaient contre Israël.” (31.1)
b \b	défaite des Israélites	“Les hommes d'Israël s'enfuirent devant les Philistins et tombèrent frappés à mort sur le mont de Gilboa.” (31.1)
c \c	Saül se suicide	“Alors Saül prit l'épée et se jeta sur elle.” (31.4)

Nous avons exclu de cette analyse les versets de *1 Samuel 14.47-52*, qui ne possèdent pas la configuration d'une narration. Ils forment un récit neutre, dans un style d'annales, relatant les guerres de Saül et donnant quelques renseignements sur sa famille et sur son entourage.

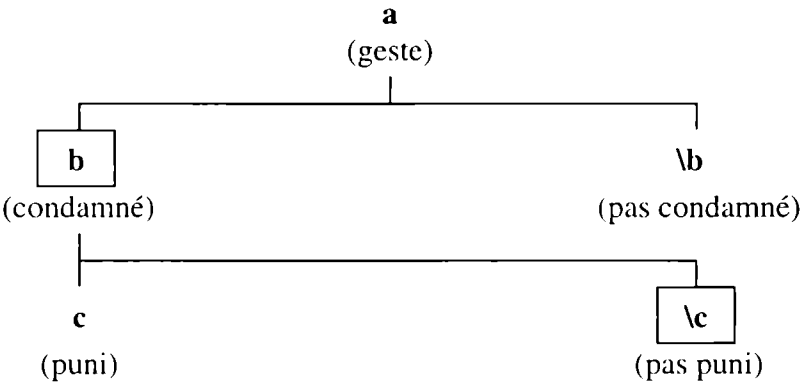
Les onze unités narratives que nous avons identifiées sont construites selon une formule ludique: provocation et réponse. En fonction de cette dernière, l'action suit une voie ou une autre, c'est-à-dire que le jeu continue ou s'arrête.

Dans ce cas, la provocation concerne toujours le comportement de Saül, l'institution qu'il incarne faisant, à chaque fois, l'objet des remises en question.

La réponse ne varie elle non plus, car on choisit la variante qui fait continuer le jeu jusqu'au suicide de Saül, celle-ci étant la seule solution possible pour que David ne soit pas coupable de régicide ou d'usurpation et pour que son règne soit entièrement légitime. En fait, rien ne change vraiment jusqu'au suicide de Saül, l'action tourne autour comme dans un cercle vicieux. Cela est vrai même pour les séquences **C** (dont la provocation n'est pas un dénigrement proprement dit, mais une épreuve que Saül doit passer) et **H**, 2^e variante (où l'onction de David ne provoque pas un renversement dans l'ordre réel des faits, mais seulement dans celui de l'imaginaire).

L'analyse du texte nous montre un Saül constamment dénigré – option rédactionnelle étrange, puisque l'introduction d'un seul carrefour, d'une seule provocation aurait suffi pour résoudre le conflit. Par contre, on préfère mettre constamment en doute son maintien en fonction. Le rédacteur s'est peut-être trouvé devant une compilation déjà constituée et organisée d'une certaine manière, dont il s'est efforcé de rendre chaque partie typique et de l'agencer selon ses intentions.

La formule dans laquelle on peut encadrer toutes les séquences élémentaires du cycle saülide peut être représentée de la manière suivante:



Ainsi que nous l'avons précisé, le manque de punition s'explique par l'obligation de donner à David une image positive, car il doit accéder au pouvoir d'une manière légitime.

Notre interrogation porte sur le contenu de la première étape, la provocation, qui est toujours un geste entraînant une condamnation. En lisant la biographie royale de cette manière, on se persuade de l'imminente **déchéance** de Saül. Dans ce contexte, on se demande, premièrement, ce que **déchéance** signifie précisément et, deuxièmement, pourquoi il faut que Saül pèche régulièrement.

La réponse à la première question nous est donnée dans les versets de *1 Samuel 13.13-14*: "YHWH aurait établi pour toujours ta royauté sur Israël. Mais maintenant, ta royauté ne tiendra pas." Le mot-clé de l'explication est "**pour toujours**", qui comporte une signification par delà l'ordre commun des choses. "**Pour toujours**" signifie l'élévation au rang exemplaire d'un fait ou d'une chose: c'est l'expression qui renvoie à l'archétype, dans ce contexte l'archétype royal. Mais puisque Saül est coupable de désobéissance, son règne ne sera pas le règne par excellence et ce n'est pas celui-ci qui sera à chaque sacre renouvelé.

Le problème central est d'établir la raison pour laquelle il faut absolument que Saül soit dénigré et c'est à l'aide de l'analogie que nous tenterons de le résoudre. Par son entremise, nous essaierons de relever une *forma mentis* de la culture hébraïque concernant la tradition: **l'échec de la première tentative**. Les petits ou les grands changements sont accompagnés du paradigme suivant: le commencement est toujours un échec. Seulement la répétition de la démarche est couronnée de résultat et même plus: elle est entérinée. La réussite de la seconde démarche représente, dans nos exemples, le point de départ des événements à signification religieuse pour l'histoire du peuple hébreu. Il ne s'agit donc pas seulement d'un automatisme de pensée, mais surtout d'une valorisation religieusement positive du **geste qui fonde** par répétition.

Des exemples en ce sens on trouve dans *Samuel* et *Rois*.

a. 2 Samuel 3

Ce chapitre nous donne un aperçu sur l'unification pacifique du Nord et du Sud sous le même et seul sceptre de David. Nous n'allons pas nous lancer dans des disputes sur la vraisemblance des faits décrits ou sur leur caractère idéologique. Ce qui est significatif c'est la manière littéraire dont cet épisode est construit.

Donc, tout d'abord, on tente de réaliser l'unification du pays par les bons offices d'Avner, "fils de Ner, chef de l'armée de Saül" (2 *Samuel* 2.8). Celui-là, quoiqu'adversaire de David au début, change d'opinion et s'offre comme médiateur: "Conclus une alliance avec moi et je te prête la main pour te rallier tout Israël" (2 *Samuel* 3.12). Mais le rédacteur opère une interpolation, prétexte pour la non-réussite: Avner sera tué, sans motif apparent, par Joab (2 *Samuel* 3.22-27).

L'unification sera quand même accomplie, toujours par la voie de la paix; seulement, le personnage-émissaire aura disparu. Tout simplement, "les tribus d'Israël vinrent trouver David à Hébron et lui dirent: «Nous voici, nous sommes tes os et ta chair» [...]. Tous les anciens d'Israël vinrent trouver le roi à Hébron, et le roi David conclut en leur faveur une alliance à Hébron, devant YHWH, et ils oignirent David comme roi d'Israël" (2 *Samuel* 5.1-3).

b. 2 Samuel 6

Un autre exemple de situation qui se résout en deux étapes: le transport de l'arche sainte à Jérusalem. David décide de transférer l'arche de la maison d'Avinadav de Baalé-Yehouda, à Jérusalem, la nouvelle capitale. Mais il y a à nouveau de l'imprévu: Ouzza, un des hommes qui conduisaient le chariot, essayant de sauver l'arche sur le point de tomber, la touche,

commettant ainsi un péché mortel. Cet incident provoque un revirement dans la tête du roi, revirement qui fait l'objet d'une nouvelle interpolation: "David eut peur de YHWH en ce jour-là et il dit: «Comment l'arche de YHWH pourrait-elle venir chez moi?» David renonça donc à transférer l'arche de YHWH chez lui, dans la Cité de David, et il la remisa dans la maison d'Oved-Edom, le Guittite" (2 Samuel 6.9-10).

On n'apprend rien de plus sur ce personnage, Oved-Edom. On ne sait pas s'il appartenait à la hiérarchie ecclésiastique ou de quelle position sociale il jouissait pour avoir un tel privilège. Tout paraît choisi arbitrairement.

Après un intermède de trois mois, pendant lesquels l'hôte a été béni, le roi "fit monter l'arche de Dieu de la maison d'Oved-Edom à la Cité de David" (2 Samuel 6.12).

c. 2 Samuel 7

Ce chapitre est d'une extrême importance, puisqu'il traite de la construction du Temple ou plutôt de l'intention de David de le construire, car il n'y parvient pas: c'est Salomon qui bâtit la Maison de Dieu.

Nous présumons que ce passage porte des connotations idéologiques, de propagande, en vue d'intégrer l'élévation du Temple dans la série des attributs davidiques, d'une part, et dans le schéma qui traduit le changement, d'autre part.

d. 2 Samuel 12.14-25

La naissance de l'héritier du trône de David est soumise aux mêmes contraintes narratives. Le premier-né du roi, enfant adultérin de la belle Bethsabée, femme d'Urie le Hittite, est voué à la mort (2 Samuel 12.14).

Mais la royauté ne manquera pas de successeur: la même femme, devenue légitime cette fois-ci, va enfanter Salomon, fils aimé de Dieu (2 Samuel 12.24).

e. 1 Rois 1

De même, la parole divine, prédisant la succession au trône, sera actualisée seulement après l'élimination d'un usurpateur. Il s'agit d'Adonias, fils de David, qui se proclame roi du vivant de son père: "Il se procura un char et des chevaux, ainsi que cinquante hommes qui couraient devant lui" (1 Rois 1.5).

Par contre, Salomon sera oint par le prêtre Sadoq et le prophète Nathan, ce qui lui confèrera la véritable consécration à exercer le pouvoir (1 Rois 1.34).

C'est ainsi que l'histoire s'achemine sur la voie établie par la volonté divine: elle retourne à la normalité.

Jusqu'ici, tous les exemples sont circonscrits à peu près à un seul domaine: l'idéologie royale. Toutes les innovations présentées renvoient à des caractéristiques royales: le fonctionnement de la transmission héréditaire du pouvoir, l'investiture de Jérusalem en tant que lieu de communion avec le transcendant, l'unification territoriale de Juda et d'Israël. Tout ceci compose, d'une part, l'ensemble des attributs royaux et représente, d'autre part, les points nodaux dans les cadres de la mythologie historique hébraïque. Toutes les générations à venir vont se réclamer de ces faits.

Mais la création de l'État et celle de la dynastie davidique ne demeurent pas les seuls faits marqués par cette mentalité. Tout au contraire, celle-ci surgit à différents niveaux et dans plusieurs parties de la Bible hébraïque. Nous ne nous proposons pas de donner ici un répertoire complet de ces passages, susceptibles d'entrer dans notre schéma. Néanmoins, quelques-uns de ces fragments nous paraissent illustrer judicieusement notre thèse.

a. Genèse 6-7 – Le déluge

Longtemps analysé, le symbolisme de ce mythe peut être synthétisé à travers la thèse de Mircea Eliade qui y voyait “la vie en tant que valeur d'une autre *conscience* que celle de l'homme; regardée du niveau neptunien, la vie se présente comme très fragile, comme ayant besoin d'être périodiquement réabsorbée, car c'est la destinée de toutes les formes: se dissoudre pour réapparaître. Si les formes ne se régénèrent pas par leur réabsorption cyclique dans les eaux, elles seraient usées, elles s'épuiserait les possibilités créatrices et s'éteindraient définitivement. [...] À la place d'une régression lente vers des formes sous-humaines, le déluge apporte la réabsorption instantanée dans les Eaux, là où les péchés sont purifiés et d'où naîtra la nouvelle humanité régénérée”¹⁵.

Il est à remarquer que le mythe hébreu arrête la périodicité, par opposition aux autres variantes qui valorisent le renouvellement cyclique du cosmos. Pour la Bible, **seule la deuxième création apparaît comme viable**, sans répétition à l'infini.

b. L'exode et l'entrée en Canaan

Les paroles divines codifiées dans *Nombres 14.30-31* nous disent: “Vous n'entrerez pas dans le pays où j'avais fait serment de vous installer! [...] Quant à vos enfants dont vous disiez qu'ils seraient capturés, je les y mènerai; ils connaîtront le pays dont vous n'avez pas voulu.”

Donc la génération de la sortie de l'Égypte n'arrivera pas même à apercevoir la terre promise. Elle sera soumise, par punition, à quarante ans d'errance dans le désert, temps suffisant pour qu'elle disparaisse. Seule la deuxième génération jouira du privilège de constater la vérité des paroles de Dieu.

Un autre aspect de ce complexe narratif a été signalé par W. L. Moran¹⁶. Il voit dans les versions de l'envoi des éclaireurs dans le territoire à conquérir “une anti-guerre sainte” et “un anti-exode”: le peuple est effrayé en apprenant les résultats des premières explorations; il veut retourner en Égypte. L'auteur attribue cet artifice rédactionnel à l'intention d'accommoder les traditions de la tribu de Caleb aux traditions sud-palestiniennes, c'est à dire *Nombres 13.31; 14.2-3* à *Nombres 14.39-46*.

Notre interprétation reste fidèle au raisonnement déjà énoncé – l'échec de la première tentative – et considère l'épisode comme une autre illustration de celui-ci.

Moïse n'échappe lui non plus au paradigme mentionné. Quoique personnage d'importance capitale pour l'histoire religieuse d'Israël, celui qui dirige le peuple vers la Terre Sainte, il n'est pas destiné à accomplir sa mission¹⁷. Il transfère son mandat à Josué (*Deutéronome 34.4*).

En plus des modalités déjà présentées, qui mettent en valeur l'échec du premier début, la Bible hébraïque nous en atteste encore une autre: **la prééminence du second né**.

15. Mircea Eliade, *Morfologia religiilor [Morphologie des religions]*, Bucarest 1993, pp. 20-21.

16. W. L. Moran, *Biblica* 44 (1963), pp. 333-342. (*Apud* Roland de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. Dès origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971, pp. 490, n. 8.)

17. Dans un tout autre contexte d'analyse, Bernard P. Robinson, “Israel and Amalek. The Context of Exodus 17. 8-16”, *JSOT* 32 (1985), pp. 15-22, observe: “Further, events from Sinai until Kadesh (Num 20) will inevitably tend to portray Moses in heroic colours. The presence of this story [il s'agit de l'épisode Amaleq, *Ex 17.8-16*, n. n.] at this point serves to alert the reader to the fact that the great leader, lawgiver and intercessor who will dominate the story which is unfolding is, like other men, beset with limitations. **There is no human hero in the story of Israel** (n. s.)” (p. 19). On se souvient qu'Amaleq intervient aussi dans le cycle saülide, ayant peut-être la même fonction, “hautement symbolique” (Robinson, *loc. cit.*). Pour un examen du chapitre 1 *Sam. 15*, voir Diana Edelman, “Saul's battle against Amalek (1 Sam. 15)”, *JSOT* 35 (1986), pp. 71-84.

Premier exemple: Jacob vole la bénédiction destinée à Esaü. La signification du vol¹⁸ nous intéresse secondairement: l'essentiel est le gain du cadet. Bien qu'il soit qualifié de fraude, le geste de Jacob n'entraîne pas la punition de celui-ci; tout au contraire, il renaîtra sous l'éthnonyme même du peuple élu: **Israël**.

Deuxième exemple: la bénédiction de Manassé et d'Ephraïm suit la même procédure de l'inversion (sans fraude, cette fois-ci): "Israël tendit sa main droite et la posa sur la tête d'Ephraïm, qui était le cadet, et sa main gauche sur la tête de Manassé. Il avait interverti ses mains, puisque Manassé était l'aîné" (*Genèse 48.14*).

Certains auteurs, comme par exemple Édouard Dhorme, parlent de l'**ultimogéniture**¹⁹, mais étant donné les analogies reconnues auparavant, nous avançons l'hypothèse qu'il s'agit de la prééminence du second né. Quant à S. W. Baron, qui reconnaît la préférence pour les fils puînés, il l'explique par l'exaltation de la faiblesse²⁰, spécifique à la mentalité hébraïque²¹.

En vérifiant si les textes législatifs codifient de quelque manière la pratique qui consiste à accorder de la valeur à un objet situé à la deuxième place dans un certain ordre, on rencontre la pratique très connue des Hébreux concernant l'offre des prémices: "YHWH adressa sa parole à Moïse: Consacre-moi tout premier-né [...] parmi les hommes comme parmi le bétail" (*Exode 13.1*); "Tu prendras une part des prémices de tous les fruits [...] tu te rendras au lieu que YHWH ton Dieu, aura choisi pour y faire demeurer son nom" (*Deutéronome 26.2*).

Ces passages se prêtent à une double interprétation: en fait, on ne sait pas lequel est l'objet valorisé, celui qui est sacrifié ou celui qui le suit et jouit de vie. Mais l'interprétation de ce sacrifice et son possible rattachement au schéma que nous avons envisagé demande une étude tout à fait particulière. Il faudrait tout d'abord établir si on peut parler d'un sacrifice dans le sens technique du terme, ensuite identifier les acteurs du rituel (le sacrifiant et le sacrificateur) et, finalement, discerner laquelle des facettes du caractère ambivalent de la victime (purificatrice ou expiatoire) correspond mieux aux situations analysées. Pour éclaircir ce problème nous pensons nous rapporter, dans un autre article, à l'analyse théorique effectuée par Marcel Mauss et Henri Hubert, qui distinguent les deux fonctions majeures du sacrifice: de sacralisation ou de désacralisation²².

Cette manière d'envisager le passage se retrouve donc à presque tous les paliers temporaux en se reproduisant en permanence, utilisée peut-être en tant que modèle par les différents rédacteurs.

Il faut justement ajouter que la transition, politique en l'espèce, est aussi figurée d'une autre manière. Il s'agit du rapport de Saül avec ses prédécesseurs, les Juges, relation où ce phénomène s'exprime par superposition et juxtaposition des qualités de l'un et des autres. Le

18. Pour la signification du vol, voir Raymond Kuntzmann, *Le Mythologème des Jumeaux au Proche-Orient Ancien*, Lille 1982, pp. 51-53.

19. Son explication consiste dans le fait que le cadet est celui qui reste à la maison durant les déplacements de la tribu nomade. Voir Édouard Dhorme, *L'Évolution religieuse du peuple d'Israël. La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, pp. 269-271.

20. Salo W. Baron, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse* (trad. V. Nikiprowetzky), Paris 1956, p. 29: "Tandis que la législation de la Bible, d'accord avec les archétypes orientaux très répandus, reconnaissait la supériorité naturelle du fils aîné, la légende et l'histoire biblique attachèrent une importance plus haute aux cadets que Dieu appelait à son service. Abel, Isaac, Jacob, Moïse, David, Salomon furent des fils puînés dont la qualification constitua un défi aux règles de la succession naturelle."

21. Plusieurs auteurs se sont prononcés en faveur du *pattern* généralement appelé "le dernier sera le premier". Voir Preston (*op. cit.*, p. 28): "the rise of the lowly, fall of the mighty"; Cook (*op. cit.*, p. 29): "the last shall be the first"; etc.

22. Henri Hubert, Marcel Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", dans *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1929, pp. 1-122.

futur roi entretient des liens particuliers avec chaque catégorie de juges; en effet, à notre avis, il y a trois aspects sous lesquels se présente cette forme de pouvoir politique.

1. Série de Otniel à Samson I. La caractéristique de cette série consiste dans les formules d'investiture: "l'esprit de YHWH fut sur lui" et "YHWH suscita un sauveur" (*Juges* 3. 9,10,15; 6.34; 11.29; 14.6,19; 15.14). La capacité du juge de remporter la victoire militaire et de libérer le peuple de la domination étrangère nous donne la définition de la judicature. Leur principal atout est la force physique et leur mission est de trancher en faveur de la victoire.

2. Samson II (la variante de *Juges* 13.1-24). Sa puissance réside dans sa chevelure, qui n'a pas connu les ciseaux. Samson avait été dédié à Dieu dès sa naissance: il possédait donc, en quelque sorte, une puissance naturelle qui garantirait, elle aussi, la victoire sur l'Étranger (le Philistin). On connaît bien l'épisode de l'écroulement des colonnes du temple philistin à la suite duquel le Bien et le Mal se confondront.

3. Déborah et Samuel. Ils sont les juges-prophètes qui vont, tous les deux, participer à l'investiture d'un **exécutif**: Déborah désignera Baraq pour la mission de sauvetage du peuple, pendant que Samuel oindra le roi.

La définition du terme **juger**, applicable aux deux premières catégories, se déduit du verset 11.27 du livre des *Juges*: "Que YHWH, le Juge, juge aujourd'hui entre les fils d'Israël et les fils d'Ammon." **Juger** c'est, donc, **séparer** le bien et le mal, le sens moral de cette lutte passant souvent dans le sens militaire. Un peu plus loin (*1 Samuel* 8.5-21), la définition du monarque utilise toujours le mot "juger" (*shophet*). Cela nous fait penser que l'usage des deux termes différents – **roi** et **juge** – est de pure forme, car l'explicitation n'induit aucune distinction entre le roi et les juges de la première catégorie. Si nous sommes quand même obligée de penser à une telle diversité, il n'est pas sans intérêt de faire appel à la thèse de Georges Burdeau. Pour lui, il y a une nette distinction entre le pouvoir institutionnalisé et le pouvoir individuel. Le bond de **Juge** à **Roi** serait, donc, équivalent au passage de l'individu à l'institution. On trouve quelques indices en ce sens dans *1 Samuel* 8.11, où le peuple entend l'énonciation du "droit du roi", même si celui-ci est présenté comme une régression dans l'ordre moral. L'auteur du huitième chapitre de *1 Samuel* n'est pas étranger à l'ancienne conception du pouvoir, qui guidait le récit des juges; il la trouve valable encore, mais lui donne une nouvelle connotation. Auparavant c'était seulement la "force, le courage, la subtilité ou la chance du chef, à la source des facultés exorbitantes dont il fait l'usage"²³. À l'époque où le chapitre fut rédigé, le jugement ne se faisait plus en vertu de la volonté personnelle, mais sur une base juridique. L'innovation en serait la naissance de l'idée de droit. L'avènement de la monarchie ne se produirait pas au niveau de l'évidence, mais il faudrait la chercher en profondeur, au niveau de la perception mentale d'un pouvoir plus abstrait.

Examinons maintenant Saül par rapport à Samuel. Celui-ci n'est pas seulement le dernier des juges, mais aussi un prophète, un **voyant**. Dans une des variantes de son investiture, Saül, après avoir reçu l'onction, est initié à la prophétie. Ceci renvoie à une possible intention de placer sous un signe d'égalité le **roi** avec ses prédécesseurs, sans annuler cependant la différence spécifique entre les deux cas.

Une autre modalité d'envisager la transformation est ainsi suggérée:

juge – prophète – roi

23. Georges Burdeau, *Traité de Science Politique* II. L'État, Paris 1980, p. 187.

Le texte ne distingue pas Saül et David par le vocabulaire: chacun est *melekh* ("roi"), ils ont acquis la royauté (*melukhah*), ils sont oints (*mashiah*). Ainsi, Saül et David sont placés sous le même signe de la souveraineté. Dans ces conditions, quelle pourrait être la différence réelle entre les deux? Lequel est en réalité le fondateur? Il est presque impossible de répondre.

La tradition garde le souvenir de cette rupture, mais il est difficile de préciser dans quelle mesure Saül la mène à terme. Une identification minutieuse du remplacement des caractéristiques de la société sans État par celles de la nouvelle forme politique est une entreprise qui manque de précision. Le groupement d'un nombre réduit de personnes et le monopole de la parole légitime appartenant à un seul homme, le prophète²⁴, sont deux de ces traits que l'on peut identifier dans la Bible hébraïque. Mais l'organisation de la formation politique de Saül nous échappe et l'archéologie ne conduit non plus à un tableau plus clair.

David, à son tour, est mythifié religieusement (parce qu'il est le fondateur) ou simplement par des raisons de propagande (parce qu'il s'est fait remarquer comme organisateur). Ainsi on lui rattache des attributs et des gestes exemplaires: il appartient à la tribu de Juda, il conquiert Jérusalem, il établit la transmission héréditaire du pouvoir.

Quel est le pourcentage de vérité dans ce portrait? Quelle autre réalité a mené à la formulation d'une telle biographie exemplaire de David? Nous l'ignorons.

Pourquoi ce prototype apparaît-il: **Saül ou l'échec de la première tentative?** Peut-être parce que les valeurs de l'époque de David ont surpassé celles de l'époque de Saül. Ou peut-être encore parce que tout début doit s'inscrire dans les matrices assignées à celui-ci.

La Bible hébraïque fait de Saül un personnage tragique, sublimant en lui toute la tragédie de la transition. On déduit, de ces passages, la condition historique de l'Être: **la nécessité de l'évanouissement et l'injustice de l'oubli.**

24. Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris 1974.

Attese soteriologiche nei culti orientali del secondo ellenismo*

Ennio Sanzi

Hugoni Bianchi
et Ioanni Carolo Montesi
magistris carissimis sacrum

Il nostro contributo intende presentare alcune riflessioni sulla tematica delle diverse aspettative soteriologiche sottese ai culti orientali del secondo ellenismo¹. Come punti di riferimento verranno considerati il mitraismo², i misteri isiaci³ ed il culto di Iuppiter

* La possibilità che ci è stata offerta di presentare questo contributo durante i lavori del XVII Congresso I. A. H. R. è tutta legata al Professor Ugo Bianchi *magister more classico* il cui "paterno" insegnamento continua e risolve il nostro studio in un "*rectum officium*" *colendum*. Accanto a Lui amiamo ricordare il Professor Giancarlo Montesi, *magister* anch'Egli e nostro iniziatore agli studi storico-religiosi. — Sincera riconoscenza nutriamo verso la Professoressa Giulia Sfameni Gasparro che ha riletto questo intervento e in un momento di difficoltà estrema ha mostrato una eccezionale disponibilità. — Inoltre un "goliardico" e doveroso ringraziamento abbraccia il personale amministrativo e le borsiste della Biblioteca del Dipartimento di Studi storico-religiosi per la costante e sempre cortese risposta alle nostre richieste, mentre il nostro *ultimus sensus*, ancora come "The Spirit of Saint Louis", è accanto a Cláudia Dybas da Natividade, piccolo e prezioso arabesque, e così "invadente"...

1. Recentemente il Turcan (1989, pp. 9-13) ha fatto notare la natura ambigua della definizione "religioni orientali" per quanto riguarda i culti egiziani, siriani ed anatolici. Essa lascerebbe supporre che tali manifestazioni religiose, benché importate nel mondo romano, non siano state oggetto di alcun tipo di modifica e di ripensamento. Pertanto, secondo lo studioso francese "plutôt que de «religions orientales», il faudrait donc parler – pour être plus exact – de religions d'origine orientale ou de religions gréco-orientales, qu'un vernis hellénique avait revêtues, voire pénétrées depuis deux ou trois siècles parfois avant leur arrivée dans l'Occident latin" (*ibidem*, p. 13). — Per quanto riguarda tale questione terminologica legata a problemi di tipologia storica e storico-religiosa si vedano: Bianchi 1970; 1986a, pp. 45-63; Sfameni Gasparro 1994b, pp. 409-417; Turcan 1989, pp. 9-33 ed *infra*, nota 66.

2. Per un'analisi iconologica e storico-religiosa di questo culto si vedano: Aloe Spada 1979; Beck 1984; Bianchi 1957; 1975; 1976, pp. 77-94; 1979, pp. XIV-XV; 1979a; 1979b; 1984; 1994; Campbell 1968; Cerutti 1979; Chirassi Colombo 1982; Clauss 1990, in part. pp. 31-41, 71-110, 148-152; 1992, *passim*; Così 1979; Cumont 1929, pp. 125-149; Giuffrè Scibona 1979; Sfameni Gasparro 1971, pp. 537-560; 1979; 1979a; 1979b; 1982, pp. 853-872; 1994a; Turcan 1975; 1976, pp. 658-667; 1981; 1988; 1989, pp. 193-241; Vermaseren 1959; 1981a; Widengren 1980. — Per un'indagine dettagliata della presenza del culto mitriaco nelle diverse regioni del mondo imperiale romano si rimanda ai volumi ed ai contributi pubblicati nelle collane *EPRO*, *RGRW* ed *ANRW* II, 17. — Per una rassegna delle fonti letterarie ed epigrafiche si vedano: Cumont 1896-1899; Turchi 1923; *CIMRM*.

3. Per un'analisi storico-religiosa di questo culto si vedano: Bergman 1982; Bianchi 1980; Bleeker 1963; Chirassi Colombo 1982; Cumont 1929, pp. 69-94; Dunand 1973; Le Corsu 1977, in part. pp. 118-278; Malaise 1972; Takács 1995; Turcan 1976, pp. 648-658; 1989, pp. 77-127; Vidman 1981. — Per un'indagine dettagliata della presenza del culto isiaco nelle diverse regioni del mondo imperiale romano si rimanda ai volumi ed ai contributi pubblicati nelle collane *EPRO*, *RGRW* ed *ANRW* II, 17. — Per una ricognizione prosopografica attenta a problematiche storico-religiose delle testimonianze sul culto isiaco si veda: Mora 1990. — Per un orientamento bibliografico su questo culto si vedano: Leclant 1972; 1974; 1985; 1991.

Dolichenus⁴. Si cercherà, quindi, di analizzare tipologicamente tre culti fra loro diversi eppure, in qualche modo, relazionabili reciprocamente proprio se rapportati al mitraismo⁵, naturalmente dal punto di vista della soteriologia.

Fin d'ora, a livello di ipotesi, per quanto concerne l'analisi strutturale, vogliamo far riferimento ad una proporzione continua dove il termine medio è rintracciabile nel culto di Mithra. Si tratta di un culto rivolto ad un *deus invictus* che, parimenti, sembrerebbe aver offerto prospettive escatologiche positive ed individuali per i propri adepti proprio in forza dell'esoterismo e dell'iniziazione; determinanti capaci di relazionare indissolubilmente il dio ed il fedele. Gli estremi, invece, sono identificabili da una parte nella "religiosità" isiaca e dall'altra nel culto rivolto a Iuppiter Dolichenus. Per il primo parleremo di un culto di mistero basato sul prototipo eleusino e capace di assicurare ai propri iniziati il successo in questa vita ed una condizione di speciali garanzie nel *post mortem*. Nel caso del culto dolicheno, invece, si porrà in luce il fatto che con esso ci troviamo di fronte ad una manifestazione religiosa rivolta ad una divinità epicorica ed *invicta*, non caratterizzata né dall'esoterismo né dall'iniziazione, di interesse esclusivamente intracosmico e capace di garantire l'ottenimento, il ri-ottenimento ed il mantenimento di una *salus* intesa come salute e non come salvezza⁶.

- | | |
|---------------------|--|
| a) mitraismo: | culto misterico fondato su un <i>deus invictus</i>
protagonista di una vicenda <i>sui generis</i> |
| b) culto isiaco: | culto misterico fondato su una coppia di divinità
una delle quali "in vicenda" |
| c) culto dolicheno: | culto non misterico fondato su un <i>deus invictus</i>
che non conosce una vicenda di nessun genere |

Il mitraismo rappresenta un vero e proprio *unicum*⁷ nel panorama dei culti orientali del secondo ellenismo: tutte le testimonianze più antiche lo qualificano come un culto caratterizzato da sempre dall'esoterismo e dall'iniziazione⁸. Questa particolarità, assieme ad una totale mancanza di una dimensione pubblica delle pratiche rituali rivolte al dio tauroctono,

4. Per un'analisi storico-religiosa di questo culto si vedano: Bianchi 1997; 1997a; 1997b; Hettner 1877; Hörig 1984; Kan 1901; Merlat 1947; 1960; Schwertheim 1981; Sfameni Gasparro 1971, pp. 522-527; Speidel 1978; 1980; Tóth 1973; Turcan 1976, pp. 645-646; 1989, pp. 156-166. — Per un'indagine dettagliata della presenza del culto dolicheno nelle diverse regioni del mondo imperiale romano si rimanda ai volumi ed ai contributi specifici pubblicati nelle collane *EPRO*, *RGRW* ed *ANRW* II, 17. — Per una rassegna delle fonti archeologiche, iconografiche ed epigrafiche riguardanti il culto di Iuppiter Dolichenus si vedano: Kan 1943; Merlat 1951; *CCID*.

5. Si tratta di condurre la nostra ricerca, che è una ricerca storico-religiosa *stricto sensu*, servendoci delle definizioni adottate e sottoposte al criterio dell'analogia. In questo modo riteniamo sia possibile mettere in relazione reciproca culti fra loro diversi ma che divengono di sicuro relazionabili e capaci di garantire nuove prospettive di ricerca se ricondotti ad una tale metodologia analitica. E tutto ciò proprio perché un'interpretazione basata su un tale modo di intendere la disciplina storico-religiosa può risultare capace di cogliere le somiglianze e le differenze dei diversi culti orientali sviluppatasi in un preciso periodo storico. — Per la definizione del concetto di analogia e la sua utilizzazione nella ricerca storico-religiosa si vedano: Bianchi 1971, in part. pp. 3-27; 1979c; 1983a; 1983b; Ries 1994, in part. pp. 126-137.

6. Per quanto riguarda un'analisi storico-religiosa del termine e del concetto di *salus* nei culti orientali e nel pensiero tardo-antico si vedano: Bianchi 1965; 1976a, *passim*; 1979b; 1982; 1982a; 1983; 1995; Bianchi-Vermaseren 1982, pp. XIV-XVII, 881-915; Burkert 1987, pp. 12-29 e *passim*; Chirassi Colombo 1982; Sfameni Gasparro 1985, in part. pp. XIII-XXIII; Sharpe-Hinnells 1973; Turcan 1982; 1994.

7. Si veda: Bianchi 1979, p. XV.

8. Plutarchus, *Vita Pompeii* 24, 7; Statius, *Thebais* I, 719-720; Iustinus, *I Apologia* 66; *Dialogus cum Tryphone* 70; 78; Tertullianus, *De corona* 15.

ne costituiscono, anche se non lo esauriscono, il “genio”⁹. Proprio nei riguardi dell'iniziazione mitriaca la Sfameni Gasparro ha sottolineato recentissimamente che “l'articolazione complessa dei sette gradi iniziatici che si può ritenere struttura costante delle conventicole dei fedeli del dio invitto nell'arco della loro diffusione, configura una società religiosa mobile per l'interna apertura a successivi «passaggi» e mutamenti di statuto e insieme gerarchicamente stabile nel suo complesso”¹⁰. Questa iniziazione per gradi appare connessa con la “vicenda” *sui generis* patita e vissuta in prima persona dal dio “persiano”. Certo, è innegabile che Mithra, *deus invictus*, non appartenga alla categoria degli dei “in vicenda”; quegli dei che, come Tammuz, Osiride, Adonis etc., appaiono caratterizzati da una sopravvivenza tutta speciale determinata da un ciclo alternante di presenza e di assenza (completamente diverso dal concetto di resurrezione dove la morte è sconfitta una volta per tutte ed il dio risorto non conosce una vicenda altalenante di presenza-assenza) oppure da una sopravvivenza speciale nell'oltretomba¹¹. E quest'ultimo caso vale soprattutto per Osiride il quale, nel culto misterico che lo riguarda, è soprattutto il “Signore di laggiù” e forse il titolare di uno specifico momento del complesso delle iniziazioni caratterizzanti il culto isiaco¹².

Mithra non conosce, appunto, un tale tipo di vicenda ma, nonostante questo, la sua storia mitica è caratterizzata da pericoli e sofferenze annunciate iconograficamente fin dalla sua nascita¹³ e terminanti, sembrerebbe, aldilà del livello puramente cosmico nel quale questa vicenda del tutto particolare si è realizzata¹⁴; livello cosmico che proprio questa vicenda, fra l'altro, ha promosso¹⁵. A tale proposito il Bianchi ha evidenziato la possibilità di leggere nelle

9. Per un'analisi dettagliata del “genio” del mitraismo si vedano: Bianchi 1979a, in part. pp. 31-60; Nock 1933, p. 75; 1937; Sfameni Gasparro 1994a, in part. pp. 93-97 e note 2 e 6.

10. Sfameni Gasparro 1994a, p. 97.

11. Per questa distinzione si vedano: Bianchi 1976a, *passim*; 1978, *passim*; Sfameni Gasparro 1985, pp. XIII-XXIII.

12. Questo ci sembra sia quanto si possa dedurre da Apulcius, *Metamorphoseon libri*, XI, 27: “*Ac dum religiosum scrupulum partim apud meum sensum disputo, partim sacratorum consiliis examino, novum mirumque plane comperior: deae quidem me tantum sacris inbutum, at magni dei eumque summi parentis invicti Osiris necdum sacris inlustratum; quanquam enim conexa, immo vero unita ratio numinis religionisque esset, tamen teletae discrimen interesse maximum; prohinc me quoque peti magno etiam deo famulum sentire deberem.*” Il testo è quello stabilito da: Griffiths 1976 al quale è stato fatto riferimento anche per tutte le altre citazioni dell'undicesimo libro delle *Metamorfosi* utilizzate nel nostro contributo. — È sicuramente degno di nota l'uso del termine tecnico *teleta* in rapporto al rituale iniziatico e misterico. — Per una distinzione fra culto mistico rivolto ad Osiride ed esercitato sul defunto in epoca egiziana e culto misterico rivolto ad un singolo uomo nel corso della sua esistenza in epoca tardo-antica si veda: *infra*, nota 33.

13. Nel repertorio iconografico spesso Mithra petrogenito impugna un coltello, chiara allusione al suo compito mitico di catturare il toro e di immolarlo al fine di promuovere il cosmo e la vita. Ora, i pericoli e le sofferenze nei quali incorrerà il dio saranno tipici proprio di questa “vicenda”, preannunciata, come detto, fin dal suo primo apparire. — Per una rassegna di inequivocabili testimonianze iconografiche si veda: *CIMRM* I, nn. 353, 390.3, 428, 590 (dove il coltello è accanto al dio), 860, 904, 985; II, nn. 1127, 1128, 1247, 1248 (dove il coltello è ancora parzialmente nella roccia ed è impugnato dalla mano sinistra del dio), 1283 (qui il dio non ha il coltello sollevato ma lo poggia sulla roccia; interessante notare che con la mano sinistra tiene sollevato un globo, chiarissima allusione alla sua qualità di *κοσμοκράτωρ* = *CIMRM* I, n. 463), 1292.2, 1301.5, 1340, 1359.4, 1430.B3, 1472.3, 1475.8, 1492, 1593, 1627, 1727, 1756, 1797, 1815.3, 1852, 1865, 1920.11, 1930, 1935, 1958, 1972, 1974.8, 2026.2, 2037, 2042.1, 2046.3, 2052, 2059, 2170, 2171, 2184, 2194, 2202.5, 2243, 2338, 2339.3. — Per il significato storico-religioso da attribuire a Mithra petrogenito si vedano: Bianchi 1957; Sfameni Gasparro 1971, pp. 545-547; Vermaseren 1951.

14. Si pensi soprattutto a quei rilievi nei quali Mithra sulla quadriga di Sol sembra uscire dalla scena ed essere accolto da un personaggio del tutto specifico avvolto dalle spire di un serpente (*CIMRM* II, nn. 512, 1475, 1935, 1972, 1974, 1975, 2036, 2166, 2171, 2291, 2297, 2298). — Per un'interpretazione storico-religiosa di tale scena e di questo personaggio si vedano: Bianchi 1975; 1979a, in part. pp. 31-47; Blomart 1993; Sfameni Gasparro 1971, pp. 551-554; 1979, in part. pp. 318-324; Turcan 1981, in part. pp. 45-65; *infra*, nota 16.

15. Ad esempio si pensi al famoso verso terminante ... *sanguine fuso* del mitreo di S. Prisca (*CIMRM* I, n. 485), per il quale si vedano: Bianchi 1981, pp. 7-17; Sfameni Gasparro 1982, pp. 853-872; Turcan 1989, pp.

scene più complesse della tauroctonia “a structure consisting of two «levels» (that of the seven heavenly spheres, or even the «earthly» level where Mithra's story unrolls itself, starting from his birth down to his ascent into Heaven on Sol's coach) – and, on the other hand, the transcendent level, that ultra-mundane sphere where to the god seems to be directed at the end of his story, on Sol's coach”¹⁶.

Ora, i gradi iniziatici sequenziali e differenziati guadagnati dal fedele di Mithra nella sua “carriera” religiosa sono posti sotto la tutela dei pianeti e degli astri e danno luogo già da soli ad un sistema verticale ed ascensionale all'interno di una struttura cosmica e di una interpretazione cosmosofica proprio in forza della loro relazione con i corpi celesti¹⁷. Inoltre è stato messo in luce come questa carriera iniziatica stabilisse in qualche modo un saldo legame tra il fedele e la divinità. Ora, se Mithra alla fine della sua vicenda esce da un cosmo alla cui struttura positiva ha contribuito in maniera determinante, sembrerebbe perlomeno riduttivo relegare le aspettative dei suoi fedeli all'ottenimento di una *salus* di interesse esclusivamente terreno e contingente. E questo tanto più se pensiamo al mitraismo come ad un culto estremamente articolato e sensibile alle tematiche astrologiche¹⁸ e, quindi, in qualche modo non indifferente al concetto di destino¹⁹ e ad una cosmosofia che, seppure difficile da decifrare, non sembrerebbe possibile interpretare come un *quid* rivolto esclusivamente ad una sfera di puro interesse “mondano”²⁰. Accanto a questo va messo in rilievo il fatto che il mitraismo nasce già, come si diceva, così ben strutturato da aver permesso di ipotizzare che esso sia stato il risultato ultimo dell'azione religiosa di una persona o di un gruppo di persone²¹. Risulta pertanto difficile sostenere che tutto quello che concerne una tematica di *salus* da intendersi anche come salvezza da realizzarsi attraverso un processo di *ascensus* graduale e legato alle sfere planetarie ed astrali, testimoniato ad esempio da Celso²², sia da

207-227. Degno di nota appare anche l'articolato rilievo di Osterburken (*CIMRM* II, n. 1292) per il quale si vedano: Blomart 1994; Turcan 1989, *ibid*.

16. Bianchi 1979a, p. 39. — Lo stesso Bianchi (1957, p. 132), in altro luogo, ponendo l'accento sul “momento dualistico” caratterizzante il mitraismo quanto le religioni misteriosofiche, notava: “Questo momento è sempre presente nelle religioni che abbiamo qualificato come esoteriche, ma diversamente ambientato e dosato. Ora, proprio nell'ambito di questo momento dualistico, così essenziale, si può pensare che il mitraismo, tra tutte le religioni di tipo esoterico e misteriosofico, abbia una posizione a sé, determinata forse proprio dalla sua protostoria iranica, mazdaica che... ha un'opposizione bene-male che è di tutt'altra natura rispetto a quella tipicamente gnostica di spirito-materia. Non risulta infatti che il *θεός ἐκ πέτρας* sia mai stato oggetto, come il Dionisio (tardo-)orfico e l'anthropos gnostico, di un infortunio primordiale. Esso è il dio invito, è il sacrificatore del toro: in qualche modo in esso sopravvive il ricordo di una religiosità iranica di timbro ottimistico, la religiosità di cui aspirazione somma è appunto la vittoria sul male, inteso non come materia ma come mortificazione degli esseri: nell'Avesta Mithra è il dio vincitore di cui quotidianamente si celebra il trionfo. Salva questa essenziale differenza, il mitraismo steso dovè assimilare gli altri aspetti del dualismo esoterico, e in particolare concepire la lotta con il male come interiore alla natura umana stessa ciò tanto più se effettivamente il leontocefalo è in connessione con la nozione del tempo cosmico che al mista è necessario trascendere per raggiungere la perfezione beata, e ancor più se tale tempo venne davvero qualificato con il nome mazdaico di Arimanius.”

17. Si pensi agli affreschi ed alle epigrafi del mitreo di S. Prisca dove i diversi gradi iniziatici sono posti sotto un'esplicita tutela dei pianeti e degli astri. In proposito si vedano: Ferrua 1940; Vermaseren-Van Essen 1965, pp. 165-240; *CIMRM* I, nn. 476-500. Ribadiscono questo legame due mitrei ostiensi: il mitreo delle sette sfere ed il mitreo delle sette porte (si veda: Floriani Squarciapino 1962, pp. 43-44, 50-51). — Per un'analisi storico-religiosa di questa connessione si veda: *infra* nota 22.

18. Per una interpretazione astronomica ed astrologica del patrimonio iconografico mitriaco si vedano: Bausani 1979; Beck 1976; 1976a; 1976b; 1977; 1978; 1979; Insler 1978; Small 1979; Speidel 1980; Ulansey 1989.

19. Si vedano: Cumont 1912, pp. 167-202 e *passim*; 1929, pp. 151-166; 1942, *passim*; 1949, *passim*.

20. Si veda: Bianchi 1984, in part. pp. 2128-2134.

21. Si vedano: Merkelbach 1965, pp. 218-257; 1984.

22. Origenes, *Contra Celsum* VI. 22. — Per un'analisi storico-religiosa di questo passo nonché della connessione rintracciabile fra i gradi iniziatici ed i corpi celesti si vedano: Beck 1988; Bianchi 1979a, in part. pp. 31-47; Culianu 1982; 1983; 1984; 1994; Flamant 1982; Sfameni Gasparro 1979; Turcan 1975, in part. pp. 44-61.

attribuire esclusivamente alla matrice filosofica di coloro che hanno fornito delle testimonianze letterarie sul culto del dio “persiano”²³. Il mitraista subiva delle prove iniziatiche dolorose²⁴ in questo cammino fideistico che lo metteva in rapporto sempre più stretto con Mithra, con quel dio che aveva subito una vicenda del tutto speciale nel cacciare ed uccidere il toro primordiale e dare così inizio alla vita (vicenda fortemente garante nei riguardi di una visione cosmologica positiva) prima di salire sul carro di Sol. E poiché la vita in senso forte risulta essere stata promossa dall'azione sofferta e finalizzata del dio, l'atteggiamento dei suoi seguaci nei confronti del mondo e del cosmo non poteva essere altro che positivo. E qui, forse, sarebbero da indagare gli eventuali rapporti di natura intellettuale che potrebbero essere intercorsi tra questo modo di intendere l'universo e quello tipico dell'*Asclepius* laddove l'uomo deve partecipare al mantenimento dell'ordine cosmico²⁵.

Sotto questa luce si rivela fondamentale un passo del documento finale del Seminario sui misteri di Mithra, laddove si afferma che “la maniera di vivere del mitraista si dispiega in questo mondo, che a sua volta è situato in rapporto ad un altro mondo, cosicché il mitraismo, senza essere culto pubblico né ufficiale e senza essere in continuità con gli antichi culti naturalistici (Osiride, Attis, etc.) che evolverebbero verso il misticismo, poté paradossalmente esercitare una funzione pubblica e ufficiale, ponendo in atto una simpatia reciproca con il potere imperiale e con il culto ufficiale del Sole”²⁶.

In forza di quanto prospettato ci sembra legittimo poter individuare nel mitraismo le caratteristiche necessarie per riconoscervi la presenza di un'escatologia individuale da leggersi all'interno di una cosmologia di natura procosmica. Una visione onnicomprensiva di tutto l'universo che giustifica anche il lealismo dei seguaci del dio persiano nei confronti del potere costituito. Un cosmo che deve la sua attuale configurazione all'azione fondante della tauroctonia ed alla positività del quale il fedele deve contribuire con un modo di vivere esemplificato dalla vicenda mitica di Mithra.

Se paragonato ai misteri di Mithra il culto isiaco mostra immediatamente alcune differenze tipologiche sostanziali ed in qualche modo irriducibili ma non a tal punto da renderlo un *ganz Anderes* nei riguardi del culto rivolto al dio “persiano”.

Innanzitutto il culto di Iside ed Osiride conosce un vero e proprio retroterra mitologico che lo lega indissolubilmente all'Egitto, e lo stesso mito, così come lo racconta Plutarco, è un mito egizio²⁷. In più esso ha conosciuto sempre un momento pubblico accanto al quale è

23. Si vedano: Turcan 1975; 1981; 1982; *supra* nota 22.

24. Per alcune delle testimonianze in proposito si vedano: Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 40; Aelius Lampridius, *Vita Commodi* 9; Brashear 1992; Turcan 1992; Vermaseren 1971, pp. 24-51.

25. Per quanto riguarda la concezione tipica del cosmo e dell'uomo così come è presente nell'*Asclepius* si veda: Bianchi 1990. — Per un'analisi delle problematiche sollevate da questo trattato anche in relazione agli altri scritti del *Corpus Hermeticum* si veda: Nock-Festugière 1945-1954. Per un orientamento bibliografico su questi testi si veda: González Blanco 1984. — Per una trattazione rapida ed esauriente dell'ermetismo in chiave storico-religiosa si veda: Sfameni Gasparro 1971a, pp. 395-421.

26. Bianchi 1979, p. XV.

27. Plutarchus, *De Iside et Osiride* 355d-358e (da notare come § 361 si riveli particolarmente interessante al fine di individuare un culto isiaco di portata misterica già nella testimonianza plutarca). — Per un'analisi della lettura platonica posta a fondamento di tutto il *De Iside et Osiride* si vedano: Bianchi 1986; Casadio 1991; 1994; Chiodi 1986; 1986a; 1991; 1994. Da segnalare altresì: Sfameni Gasparro 1996, Casadio 1996 e Chiodi 1996. — Nella testimonianza di Plutarco, già a prima vista, non può non essere ravvisato il nesso che lega indissolubilmente il culto isiaco al proprio retroterra egizio nel senso della “storia sacra” delle due divinità onorate. Altrettanto, invece, non si può dire per i misteri di Mithra. In essi, infatti, il dio persiano, sempre dal punto di vista della storia sacra, mantiene un legame molto meno saldo e del tutto *sui generis* con la propria terra d'origine. — Per il rapporto che intercorre tra Mithra ed il mitraismo romano con il mondo indoeuropeo ed iranico si vedano: Belardi 1979; Bianchi 1979, *passim*; Gnoli 1979; Scialpi 1979; Turcan 1989, pp. 194-197; Widengren 1979.

convissuto quello privato di portata misterica²⁸. Inoltre questo stesso culto non è stato caratterizzato dall'esoterismo e dall'iniziazione in tutto il corso della sua storia. Ora, proprio l'esoterismo e l'iniziazione si sono dimostrati essere delle determinanti imprescindibili per rendere la religiosità isiaca capace di garantire un nell'aldilà ed una buona sorte nella vita terrena nei confronti dei propri fedeli. Vita che la dea Iside può addirittura protrarre oltre i limiti stabiliti dal destino²⁹. Il culto isiaco assume una connotazione misterica nel primo secolo d. C. e questo in forza dell'influenza del culto eleusino³⁰. La Iside delle aretalogie, ed in particolare dell'aretalogia di Kyme dove, alla linea 22, dice: *Ἐγὼ μύησεις ἀνθρώποις ἐπέδε[ι]ξα*³¹, non lascia intendere la possibilità dell'esistenza di un culto misterico attribuibile ad essa ed al suo compagno in un periodo precedente l'era volgare se con misterico si intende “una ulteriore specificazione del concetto di mistico. Laddove quest'ultimo si riferisce al modo di concepire la divinità, il primo fa diretto riferimento a un rito di tipo particolare, a una ben individuata struttura rituale: ... nei misteri un dio subisce una vicenda... mentre gli uomini, partecipando attraverso il rito iniziatico a questa vicenda, si assicurano una prospettiva beata nell'aldilà”³². Ora, l'Egitto ha conosciuto dei riti tradizionali rivolti ad Osiride ed officiati sul defunto *tout court* ma si tratta esclusivamente di riti a carattere mistico in quanto essi non sono mai stati caratterizzati né dall'esoterismo né dall'iniziazione³³.

28. Si pensi al *navigium Isidis* descritto da Apuleius, *Metamorphoseon libri*, XI, 8-11. È interessante notare che all'interno del corteo isiaco gli iniziati ai sacri misteri costituiscono un insieme ben distinto dal resto dei fedeli; ad essi si accompagnano gli *antistites sacrorum* (XI, 10). Pausanias, *Descriptio Graeciae* X, 32, 13-18, ricorda le feste primaverili ed autunnali in onore di Iside che avevano luogo a Titorea nella Focide. Per una descrizione dettagliata della ritualità isiaca pubblica e misterica si veda: Dunand 1973 III, pp. 223-286; per una presentazione dettagliata dell'origine etnica e sociale del clero nonché per la relativa organizzazione e conduzione di vita si veda: *ibidem*, pp. 197-221. — Per un'analisi storico-religiosa della convivenza della dimensione pubblica e privata, momenti comunque qualitativamente distinti, si vedano: Cumont 1929, pp. 69-94; Sfameni Gasparro 1971, pp. 446-451; Turcan 1989, pp. 104-120.

29. Si veda *infra*, nota 34.

30. Per l'influenza esercitata dal culto eleusino riguardo la precisa connotazione misterica del culto isiaco si veda: Bianchi 1980. Per il significato storico-religioso da attribuire al culto di Demetra ed al suo ruolo prototipico nell'ambito dei culti misterici si vedano: Bianchi 1964; 1965, in part. pp. 154-171; 1971, in part. pp. 290-307; 1976a, in part. pp. 79-94 e *passim*; 1976b, pp. 8-9; 1992, in part. pp. 259-270; Sabbatucci 1979, in part. pp. 127-194; Sfameni Gasparro 1986.

31. Per il testo di questa aretalogia, oltretutto l'unica fra le aretalogie isiache in prosa ad esserci pervenuta per intero, si veda: Roussel 1929, pp. 137-168 cit. in Bianchi 1980, p. 9, nota 1; per una bibliografia riguardante questo testo si veda: Bianchi 1980, *ibidem*. — È da notare come in questa aretalogia Iside si autoproclami. Alla linea 3a, infatti, essa dice: *Εἰς ἐγὼ εἶμι*, e tale autoproclamazione continuerà per la maggior parte di questo testo con il ricorso al semplice pronome personale *ἐγὼ*. Questo *incipit* sottolinea immediatamente la posizione che la dea si attribuirà nel corso dell'aretalogia: lei, signora e regina, è al vertice di una struttura piramidale che si erge fino al cielo e si fonda negli inferi comprendendo vastamente la terra e il mare. In questo caso ci troviamo di fronte ad una forma di enoteismo *sui generis*. Qui, infatti, la dea raccoglie su di sé le caratteristiche somme di diverse divinità: una preminente devozione nei suoi riguardi l'ha posta al vertice del pantheon fino a far quasi sparire gli altri dei. Questa forma di enoteismo nei confronti di Iside è attestata anche da quelle iscrizioni che la invocano come *una et omnia* e come *myrionyma*. Per queste epigrafi si veda: *Corpus Inscriptionum Latinarum* X, 3800; III, 882. — Per un'analisi storico-religiosa delle aretalogie isiache si veda: Mora 1990 II, pp. 49-71.

32. Bianchi 1976a, p. 60.

33. Il Bianchi (1980, p. 34, nota 48) riferendosi a dei rituali esercitati sul defunto (e, forse, eccezionalmente condotti su un vivente) al fine di promuoverne un'“immortalizzazione” in Egitto pre-tolomeico, ne ha ben evidenziato la portata al massimo intermedia – dal punto di vista dell'evoluzione in chiave misterica del culto egiziano di Iside ed Osiride – in relazione ad una volontà di rendere immortale colui che ad essi veniva sottoposto. Tale forma di immortalizzazione, infatti, verrebbe a porsi tra quella funebre, diciamo così, osirica e quella iniziatica e misterica in senso forte. Rileva il Bianchi che “in conclusione dobbiamo distinguere tra i seguenti piani di significato: a) mistico, come tutto ciò che concerne Osiride come «dio in vicenda» (e, mediamente, Iside come sua *partner*); b) mistico come esoterico (o meglio: riservato), che concerne quanto nel culto giornaliero e in quello festivo di Osiride avvenga per partecipazione ristretta di sacerdoti o altre categorie

Per quello che riguarda le attese giustificate dalla componente misterica proprie di questo culto le parole di Apuleio risultano essere una testimonianza di primario interesse. È proprio lui a raccontarci che la dea, apparsagli in sogno, gli abbia promesso: “Vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semitotundo me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis. Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere”³⁴. E qui, per quanto riguarda la prospettiva oltremondana, è forte l'*afflatus* con la dimensione e l'aspettativa interamente misterica, tipica e prototipica del culto eleusino³⁵. D'altronde questa reciprocità risulta essere altrettanto evidente se si riflette sulla condizione privilegiata che l'ammissione ai sacri riti del medesimo culto è in grado di garantire in questa vita³⁶. Un tale rapporto tra il culto eleusino ed il culto isiaco, per il quale il primo nella sua specifica dimensione misterica sembrerebbe aver costituito il modello per il secondo, fra l'altro, appare inequivocabile se si pensa agli ultimi versi dell'aretologia isiaca scoperta a Maronea³⁷. Qui si fa l'elogio encomiastico di Atene e di Eleusi e tale elogio non può far altro che sottolineare quel tributo che l'Iside misterica deve alla Demetra eleusina³⁸.

Ma la “confessione” di Apuleio è altresì fondamentale per sviluppare alcune riflessioni sul concetto di destino tipiche del periodo tardo-antico. Nel caso testimoniato dallo scrittore africano una vita dedicata all'osservanza del culto della dea ed alla castità può far sì che Iside, proprio lei, protragga la durata del tempo di vita che il fato ha stabilito per l'esistenza del singolo. È interessante notare, fra l'altro, come questa “rivelazione” faccia immediatamente seguito alla promessa di una beatitudine elisia. È di nuovo il Bianchi a sottolineare come in questo caso gli *spatia statuta fato* dei quali si parla non si riferiscano né al grande destino, cioè il destino universale della grande macchina del cosmo, né al piccolo destino, ovverosia l'insieme delle circostanze casuali che possono o no intercorrere nella vita di un singolo essere umano³⁹. Si tratta, invece di “un destino intermedio, quello che, da una parte, è *di tutti*, universale nel suo ordine, cioè tipico; ma che d'altronde è personale e riguarda partitamente *ciascuno*, nel momento e nell'occasione che a ciascuno diversamente compete... questo destino, insieme tipico ed individuale, legge cosmica ed evento esistenziale, è la morte”⁴⁰.

Con il testo di Apuleio siamo, quindi, in un ambito pienamente misterico che ci permette di parlare di un'escatologia individuale che caratterizza l'iniziato e soltanto lui. Sembra qui riecheggiare un famoso frammento di Sofocle nel quale si anticipano

qualificate a ciò; c) mistico come relativo all'immortalizzazione del singolo defunto, a immagine di Osiride...; d) il culto, misterico in senso proprio, di Iside (e Osiride) nel libro XI delle *Metamorfosi*...” (*ibidem*).

34. Apuleius, *Metamorphoseon libri*, XI, 6.

35. Si pensi ad: Aristophanes, *Ranae* 154-159: Ἐντεῦθεν αὐλῶν τίς σε περίεισιν πνοή / ὄψει τε φῶς κάλλιστον ὥσπερ ἐνθάδε / καὶ μυρρινῶνας καὶ θιάσους εὐδαίμονας / ἀνδρῶν γυναικῶν καὶ κρότον χειρῶν πολύν... οἱ μεμυημένοι.

36. La testimonianza più antica della presenza di una prospettiva escatologica individuale all'interno del culto eleusino è fornita da: *Hymnus Homericus ad Cererem* 480-488: Ὀλβιος ὃς τὰδ' ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων / ὃς δ' ἀτελῆς ἱερῶν, ὃς τ' ἄμμορος, οὐ ποθ' ὁμοίων / αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζῳῳ εὐρῶντι... μέγ' ὀλβιος ὃν τιν' ἐκεῖναι προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων / αἶψα δὲ οἱ πέμπουσιν ἐφέστιον ἐς μέγα δῶμα / Πλούτον, ὃς ἀνθρώποις ἄφενος θνητοῖσι δίδωσιν.

37. Testo apud Grandjean 1975, vv. 38-41: Τοιγαροῦν / τῆς μὲν Ἑλλάδος ἰδεῖν σπεύδομεν τὰς Ἀθῆνας, τῶν δ' Ἀθηνῶν Ἑλευσίνα, τῆς μὲν Εὐρώπης νομίζοντες τὴν πόλιν, τῆς / δὲ πόλεως τὸ ἱερὸν κόσμον.

38. Si vedano: Bianchi 1980, pp. 16-21; Mora 1990 II, pp. 59-66.

39. Si veda: Bianchi 1980, pp. 21-23.

40. Bianchi 1980, p. 23.

fideisticamente prospettive esclusive di beatitudine elisia per coloro che, iniziati ai sacri riti, si recano nell'Ade. Soltanto per essi, infatti, ci sarà vita laggiù, mentre per tutti gli altri ci sarà soltanto una grande riserva di ogni male⁴¹.

E così il culto isiaco, un culto che, lo ricordiamo, non nasce ma diviene misterico, sembrerebbe aver offerto tanto delle garanzie di successo per i propri iniziati durante la loro vita quanto una assicurazione per una condizione privilegiata e riservata nell'oltretomba. Una *salus* = salute ed una *salus* = salvezza, quindi, che interessava tanto la vita dell'iniziato quanto la sua sopravvivenza nel *post mortem*.

Di recente il Burkert ha sottolineato come le aspettative dei fedeli degli "antichi culti misterici" siano state indirizzate soprattutto, se non esclusivamente, alla sfera intramondana; volte a chiedere delle garanzie di buon successo in questa vita e l'ottenimento, il riottenimento o il mantenimento di una *salus* intesa come salute e non come salvezza⁴². A nostro avviso questo genere di aspettative puramente "mondane" caratterizza soprattutto i culti rivolti a divinità di origine siro-commagenica, divinità epicoriche diffuse in epoca imperiale nel mondo romano⁴³. Tra queste vogliamo soffermarci in particolare su Iuppiter Dolichenus. Dal punto di vista dell'iconografia egli si presenta abbigliato come un *imperator*, fatta eccezione per il berretto frigio che gli copre il capo, nella mano destra sollevata sorregge una bipenne e nella mano sinistra un fascio di folgori; è in piedi sulla schiena di un toro in movimento⁴⁴. Anche se lo Schwertheim ha evidenziato che "dieser Darstellungstyp des Gottes auf dem Stier ist durchaus nicht römisch, er ist vielmehr eine sehr alte, in ganz Vorderasien verbreitete Darstellungsweise. Sie kennzeichnet den alten Wettergott Hadad oder, wie er bei Hethitern hieß, Teschub"⁴⁵, non si può negare che il *paludamentum*, la corazza a lambrecchini ed il *balteus* riconducano in senso forte il modello iconografico della nostra divinità anche al mondo romano⁴⁶. Originariamente egli fu un "dio della tempesta" che, a seguito della sua affermazione definitiva realizzatasi a danno di Kumarbi, assunse il ruolo di divinità principale nel pantheon hurrita⁴⁷. Su questo dio sarebbero poi intervenute la dotta speculazione astrale dei Caldei, il riformismo della religione achemenide, la capacità di coesione dell'ellenismo e l'*interpretatio romana* col risultato, non necessariamente intenzionale, di riuscire a farlo sopravvivere all'interno di complessi rivolgimenti storici prima e di permetterne la diffusione nel mondo romano poi, garante soprattutto l'assimilazione con Iuppiter Optimus Maximus e le indubbie qualità sincretistiche di adattabilità⁴⁸. Tale affermazione ha avuto inizio all'epoca di

41. Si tratta di Sophocles, *Fragmenta* 753 (Nauck 2): Ὡς τρεῖς ὁλβιοὶ / κείνοι βροτῶν, οἱ ταῖτα δερχθέντες τέλη / μόλωσ' ἐς Αἴδου τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ / ᾗ ἦν ἐστί, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κατὰ. — Per il significato storico-religioso da attribuire a questo frammento nell'ambito del misticismo eleusino si vedano: Bianchi 1976a, pp. 84-85; 1980, pp. 23-25; 1992, pp. 267-268; Sfameni Gasparro 1986, pp. 123-134.

42. Si vedano: Bianchi 1995; Burkert 1987, in part. pp. 12-29.

43. Per un'analisi storico-religiosa complessiva di questi culti si vedano: Cumont 1929, pp. 95-124; Sfameni Gasparro 1971, pp. 499-536; Turcan 1976, pp. 638-648; 1989, pp. 129-191. — Per i singoli culti e per la loro diffusione nell'impero romano si rimanda ai volumi ed ai contributi specifici pubblicati nelle collane *EPRO*, *RGRW* ed *ANRW* II, 17.

44. Per una descrizione dettagliata della tipologia iconografica e dei suoi significati relativa a Iuppiter Dolichenus nonché alle divinità ed ai simboli che ad esso si accompagnano si veda: Merlat 1960, pp. 31-51. — È interessante notare che il berretto frigio in almeno tre casi è munito di una mentoniera (*CCID*, nn. 242, 512, 554): questa rarità iconografica ha permesso di individuare a pieno titolo un'influenza frigia e ha lasciato supporre delle tracce persiane nell'elaborazione del modello plastico del dio da Doliche. In proposito si vedano: *CCID. ibid.*; Merlat 1960, p. 31 nota 3, p. 99 nota 4.

45. Schwertheim 1981, p. 193.

46. Si veda: Merlat 1960, in part. pp. 31-35.

47. Per una presentazione del patrimonio mitologico hurrita si vedano: Meriggi 1953; Otten 1950.

48. Si veda: Merlat 1960, in part. pp. 52-80 e *passim*.

Adriano⁴⁹ ed ha conosciuto il più largo successo durante il regno della dinastia dei Severi⁵⁰, per eclissarsi, e non troppo lentamente, con la fine della dinastia medesima⁵¹.

Non è possibile ritrovare nel culto riservato a questo antico dio della tempesta nel mondo romano dell'epoca imperiale quella tematica tipica dei culti di mistero: esoterismo ed iniziazione non possono essere neanche ipotizzati alla luce del patrimonio archeologico, iconografico ed epigrafico in nostro possesso. Al Dolicheno ci si rivolgeva per l'ottenimento, il ri-ottenimento ed il mantenimento di una *salus* intesa come salute: nessuna delle testimonianze lascia supporre un interesse rivolto alla promessa di una “qualche e buona speranza” di una sopravvivenza privilegiata nell'aldilà riservata ai propri fedeli.

Iuppiter Dolichenus è insignito del titolo di *sanctus*⁵², di *ἐπήκοος*⁵³ e di *ὑψιστος*⁵⁴, come Mithra⁵⁵, inoltre è invocato come *aeternus*⁵⁶, *exuperantissimus* (= *exsuperantissimus*)⁵⁷, *κύριος*⁵⁸, *μέγιστος*⁵⁹ e *praestantissimus*⁶⁰. Pertanto egli assume su di sé una nozione di *stabilitas* capace di renderlo *conservator totius mundi*⁶¹ e *conservator totius poli*⁶². Ma proprio questa fissità lo rende del tutto estraneo ad una tematica di vicenda sia essa da intendersi come rapporto alternante di presenza e di assenza o come vicenda mitica che si compie una volta per tutte ma che risulta essere caratterizzata da dolore, rischio e impegno totale da parte della divinità che ne è protagonista. Neanche la mitologia “patria” riguardante Teshub, l'antenato di Iuppiter Dolichenus, lascia intendere qualcosa che sia diverso da una visione olimpica del patrimonio mitologico in nostro possesso⁶³.

Con il culto di Iuppiter Dolichenus ci troviamo di fronte ad un culto di interesse intracosmico: il dio di Doliche è un garante dell'ordine cosmico universale e non un “salvatore”; egli è insignito del titolo di *conservator* nel senso di protettore del cosmo e scudo

49. Si tratta di un'epigrafe proveniente dalla Pannonia Superior e precisamente da Carnuntum che alla linee 5-6 menziona una *iuvent(us) colen(s) love(m) Dolichen(um)* datata tra il 128 ed il 138 d.C. Si vedano: Kan 1943, p. 17, nota 1 che propende per il 138 d.C.; Merlat 1951, n. 121; *CCID*, n. 217.

50. Da una nostra recente prosopografia della dimensione sociale e dell'organizzazione culturale delle testimonianze relative al culto di Iuppiter Dolichenus è apparso che su un totale di 57 menzioni databili con sicurezza ben 35 sono ascrivibili ad un periodo che va dal 192 (anno della proclamazione di Settimio Severo) al 235 (anno della morte di Alessandro Severo). Soltanto 10, invece, sono quelle databili tra il 235 ed il 318. — Si veda: Sanzi 1997a.

51. Anche se il culto di Iuppiter Dolichenus non si esaurisce con la scomparsa della dinastia dei Severi, un'avvisaglia dell'inizio della sua decadenza non può non essere individuata nella distruzione dei *dolocena* verificatasi durante la reggenza imperiale di Massimino Trace (235-238). Si veda: Tóth 1973. Lo Speidel (1978, p. 72) ha letto in questa ondata di distruzione dei santuari dolicheni un vero e proprio attacco alla componente siriana delle legioni di stanza nella parte settentrionale ed orientale del *limes* romano. — Sulla decadenza generale del culto dolicheno si veda: Hørig 1984, pp. 2173-2174.

52. *CCID*, nn. 32, 39, 383, 467, 556.

53. *CCID*, n. 5.

54. *CCID*, n. 44.

55. Per una testimonianza di queste stesse qualità attribuite a Mithra si veda rispettivamente: *CIMRM* I, nn. 658, 575, 333-2, e II, nn. 24-B, 117, 367, 2206, 2238, 2350; — I, nn. 70, 463-2 e II, n. 2265; — I, n. 70.

56. *CCID*, nn. 146, 373, 376, 381, 384, 385, 556, 565, 601. — A proposito di questo titolo capace di qualificare Iuppiter Dolichenus come un “*maître d'éternité*” si vedano: *TMMM* I, pp. 88; Cumont 1929, pp. 120-122.

57. *CCID*, n. 461.

58. *CCID*, n. 90.

59. *CCID*, nn. 28, 54, 66.

60. *CCID*, n. 383.

61. *CCID*, n. 376.

62. *CCID*, n. 385.

63. Si veda: *supra*, nota 47. — Per il significato storico-religioso da attribuire a questo tipo di teogonie “ascensionali” si vedano: Bianchi 1960, pp. 96-127; 1986a, pp. 90-94; 1987. — Per la valenza storico-religiosa della definizione “religione olimpica” differenziata da quella di “religione mistica” si vedano: Bianchi 1964; 1971a, pp. 118-131; 1976a, pp. 59-60.

contro l'insieme delle circostanze casuali che possono o no intercorrere nella vita di un singolo essere umano. Queste sue qualità di garante in ambito intracosmico gli permettono di ergersi a tutore tanto del potere imperiale quanto dei bisogni privati ed individuali dei singoli che intrecciano voti, fiduciosi nella sua benevolenza⁶⁴. E tutto questo, lo ripetiamo, senza che si manifesti mai una tematica escatologica, seppure individuale, connessa con l'esoterismo e l'iniziazione.

In forza di quanto esposto ci sembra legittimo poter mettere a confronto i tre culti dei quali si è parlato ponendo il mitraismo come termine medio di una proporzione continua che vede i due estremi occupati, rispettivamente, dal culto misterico di Iside e Osiride e dalla devozione nutrita per Iuppiter Dolichenus.

Culto isiaco	:	mitraismo = mitraismo :	culto dolicheno
		(a b = b : c)	

Uno schema che riteniamo sia possibile estendere in senso più generale fino a comprendervi da una parte i culti misterici fondati su una coppia di divinità una delle quali, la più debole, subisce una vicenda e dall'altra i culti di origine siro-commagenica comparsi nel mondo romano durante il secondo ellenismo.

culti fondati su divinità in vicenda	:	mitraismo = mitraismo :	culti di origine siriana e commagenica
---	---	-------------------------	---

Vogliamo di nuovo ricordare che la nostra ricerca è stata condotta in chiave analogica, volta a cogliere somiglianze nelle differenze e differenze nelle somiglianze sviluppatesi all'interno di contesti sociali, culturali e storici differenziati ma interagenti. Pertanto lo schema fornito non pretende di essere riduzionisticamente esauriente, ma ha semplicemente l'intenzione di porre in evidenza alcune relazioni di tipologia storico-religiosa individuabili all'interno del variegato e complesso panorama dei culti orientali del secondo ellenismo. In questo schema Mithra è *mesites* tra un culto che contempla una struttura misterica oltre a specifiche pratiche rituali giornaliere e cerimonie pubbliche (quello di Iside e Osiride) ed un culto rivolto ad un dio *conservator* senza implicazioni riguardanti esoterismo ed iniziazione. Il mitraismo, infatti, onora un *deus invictus*, così come è invitto il Dolicheno, ed è caratterizzato da esoterismo e da iniziazione, caratteristiche tipiche del culto isiaco, una volta divenuto un culto misterico. Ora, proprio in forza della stabilità che il dio persiano ottiene grazie al compimento della sua vicenda mitologica di portata chiaramente pro-cosmica, egli diviene il garante di una *salus* intesa come (ma non solo) salute, che è anche la *salus* dell'impero. Tuttavia, in considerazione della *facies* misterica, ci sembrerebbe che proprio la struttura misterica nonché le aspettative di questi fedeli sarebbero vittime di un riduzionismo troppo drastico se venissero relegate ad una sfera esclusivamente intramondana.

Quest'ultimo tipo di aspettative, dicevamo, è tipico di quei culti rivolti ad una divinità invitta ma del tutto privi di un contesto iniziatico; culti per i quali la stessa fissità iconografica che si ripete nelle plastiche rappresentazioni degli dei onorati parrebbe sottolinearne ulteriormente una *stabilitas* capace di offrire garanzie di portata esclusivamente intracosmica.

Ben diversa è la dimensione soteriologica rintracciabile nel culto di Iside e Osiride quale, nonostante il vincolo del segreto iniziatico, è intuibile dalle pagine di Apuleio: la dea prolunga la vita terrena dei suoi iniziati per i quali è riservata una posizione privilegiata nell'elisi infero.

64. Si vedano: Bianchi 1994; 1997a.

Infine ci sembra necessario ribadire che, dal punto di vista della terminologia storico-religiosa, qui si sia parlato di culti orientali e non di religioni orientali⁶⁵. Meglio ancora la definizione più appropriata nei riguardi di queste forme di religiosità così diffuse nel secondo ellenismo è quella di culti cosmopolitici⁶⁶, proprio in forza di una delle loro caratteristiche peculiari individuabile nella assoluta mancanza di un'esclusività fideistica richiesta ai loro fedeli. Moltissime sono le epigrafi che testimoniano l'appartenenza di un medesimo personaggio a diversi culti orientali e magari con cariche cultuali specifiche all'interno di ognuno di essi⁶⁷. Questo ci lascia pensare che l'uomo del secondo ellenismo non sia riuscito a trovare un'esauriente risposta ai propri bisogni concreti ed esistenziali in un solo culto e pertanto abbia finito col rivolgersi a divinità diverse, con storie diverse e con diverse capacità nel rendersi garanti di fronte a delle richieste che interessavano tanto questa vita quanto la sopravvivenza nell'aldilà. È proprio in questo senso che un'analisi che si basa sull'analogia può aiutare a comprendere quel milieu esistenziale che ha caratterizzato l'epoca imperiale romana. In ultimo vogliamo soltanto evidenziare la diversa portata qualitativa della componente soteriologica ed escatologica che caratterizza il cristianesimo fin dal suo primo apparire nell'urbe e nell'orbe romano.

Esso infatti si qualifica immediatamente come religione universalistica⁶⁸ e non come culto cosmopolitico e si fa portavoce di un'escatologia collettiva e di una soteriologia altrettanto collettiva⁶⁹ proprio laddove i culti orientali, al massimo, hanno potuto "garantire" un'escatologia individuale, destinata ad un singolo che, nel caso di Apuleio, è addirittura eletto dalla gran dea. Nel caso del mitraismo, invece, tale prerogativa sembrerebbe essere stata relegata esclusivamente alla componente maschile dell'umanità, e dell'umanità "romana".

65. Si veda: *supra*, nota 1.

66. Il Bianchi (1986a, p. 56) evidenzia: "In realtà i culti misterici, sormontanti un originario, diretto e crudo riferimento alle vicende stagionali della terra di origine quale era proprio dei culti di fertilità, e una volta soggetti a una interpretazione umana più generale, e come tali diffusi qua e là nei centri del mondo antico, possono anch'essi dirsi meglio cosmopolitici o sovranazionali che non universali. A una loro definizione come «universali» osta in realtà il fatto che questi culti ammisero con la massima facilità di convivere negli stessi individui con altri di tipo affine o disparato, ovvero si assoggettarono a sincretismi anche radicali."

67. A scopo esemplificativo citiamo un'epigrafe "dolichena" riportata ed analizzata da Giancarlo Montesi (1956) e sfuggita ai repertori. Si tratta di un epitafio inciso su un sarcofago attualmente conservato nel Museo Nazionale Romano (n. inv. 125603 = 128002 = 128085). Il testo è il seguente: "*M. Antonio soterico arus/pici filio karissimo et sacer/doti Solis invicti dei et/ Iovis Ederanisve dolchen. / antistes Liberi Patris colitor/que deorum qui vixit annis/ XXV D XXII hic est situs in dolore/ patris nomen ut supra*". Egli legge nel genitivo "Ederanis" presente alla linea 4 il nome siriano della Luno Dolichena. In proposito si veda: Sanzi 1997.

68. Il Bianchi (1986a, p. 56) sostiene che "una religione che si presenti come universale realizza... tale sua qualità non solo nel senso geografico della sua diffusione, ma anche nel senso di una unicità che non ammette compromissioni."

69. Si veda: Bianchi 1992a, pp. 83-102 e schema n. 3; 1995a; Sfameni Gasparro 1985, pp. XIII-XXIII.

Abbreviazioni

- ANRW* — H. Temporini, W. Haase (edd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin-New York.
- CCID* — M. Hörig, E. Schwertheim, *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, *EPRO* 106.
- CIMRM* — M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, voll. I-II, The Hague 1956-1960.
- EPRO* — M. J. Vermaseren (ed.), *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* (nn. 1-113), Leiden [etc.].
- JMS* — *The Journal of the Mithraic Studies*, London.
- RGRW* — R. van den Broek, H. J. W. Drijvers, H. S. Versnel (edd.), *Religion in the Graeco-Roman World*; (sostituisce *EPRO* della quale continua la numerazione).
- SMSR* — *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma.

Bibliografia

- Aloe Spada, C. 1979 — “Il leo nella gerarchia dei gradi mitriaci”, in Bianchi 1979, pp. 639-648.
- Aloe Spada, C. 1982 — “Aspetti soteriologici del culto di Jupiter Dolichenus”, in Bianchi-Vermaseren 1982, pp. 541-551.
- Bausani, A. 1979 — “Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra”, in Bianchi 1979, pp. 503-513.
- Beck, R. 1976 — “Interpreting the Ponza Zodiac: I”, *JMS* I, 1, pp. 1-19.
- Beck, R. 1976a — “The Seat of Mithras at the Equinoxes: Porphyry, *De antro nympharum* 24”, *JMS* I, 1, pp. 95-98.
- Beck, R. 1976b — “A Note on the Scorpion in the Tauroctony”, *JMS* I, 2, pp. 208-209.
- Beck, R. 1977 — “Cautes and Cautopates: Some Astronomical Considerations”, *JMS* II, 1, pp. 1-17.
- Beck, R. 1978 — “Interpreting the Ponza Zodiac: II”, *JMS* II, 2, pp. 87-147.
- Beck, R. 1979 — “Sette sfere, sette porte and the Spring Equinoxes of A. D. 172 and 173”, in Bianchi 1979, pp. 515-530.
- Beck, R. 1984 — “Mithraism since Franz Cumont”, in *ANRW* II, 17, 4, pp. 2002-2115.
- Beck, R. 1988 — “Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras”, *EPRO* 109.
- Belardi, W. 1979 — “Mithra «arbiter» and «rex»”, in Bianchi 1979, pp. 697-702.
- Bellelli, G. M., Bianchi, U (edd.) 1997 — *Orientalia Sacra Urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana. Pour une typologie historique des cultes cosmopolitiques d'origine syrienne et commagénienne*, *Studia Archaeologica* 84, Roma.
- Bergman, J. 1982 — “*Per omnia vectus elementa remeavi*. Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque”, in Bianchi-Vermaseren 1982, pp. 671-708.
- Bianchi, U. 1957 — “Protogonos. Aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichità”, *SMSR* 28, 1, pp. 115-133.
- Bianchi, U. 1960 — *Teogonie e cosmogonie*, Roma.
- Bianchi, U. 1964 — “Sagezza olimpica e mistica eleusina nell'inno a Demetra”, *SMSR* 34, pp. 161-193.
- Bianchi, U. 1965 — “Initiation, mystères et gnose”, in Bleeker 1965, pp. 154-171 (= Bianchi 1978, pp. 159-176).
- Bianchi, U. 1970 — “Il «dio cosmico» e i «culti cosmopolitici»”, in *Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner*, Genova, pp. 96-107.

- Bianchi, U. 1971 — “La storia delle Religioni”, in Castellani 1971, vol. I, pp. 1-168.
- Bianchi, U. 1971a — “La religione greca”, in Castellani 1971, vol. III, pp. 81-394 (= U. Bianchi, *La religione greca*, Torino 1975, con aggiornamento bibliografico).
- Bianchi, U. 1975 — “Mithraism and Gnosticism”, in Hinnells 1975, vol. II, pp. 457-465.
- Bianchi, U. 1976 — “The Second International Congress of Mithraic Studies. Teheran, September 1975”, *JMS* I, 1, pp. 77-94.
- Bianchi, U. 1976a — *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male e la salvezza*, Roma.
- Bianchi, U. 1976b — *The Greek Mysteries*, in Th. P. van Baten, L. P. van den Bosch, H. G. Kippenberg, F. Leemhuis, L. Leertouwer, H. te Velde, H. Witte, H. Buning (edd.), *Iconography of Religions*, Sect. XVII: Greece and Rome, Fasc. 3, Leiden.
- Bianchi, U. 1978 — *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, Supplements to *Numen* XXXVIII, Leiden.
- Bianchi, U. (ed.) 1979 — *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su «La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia»*, Roma e Ostia, 28-31 Marzo 1978, *EPRO* 80.
- Bianchi, U. 1979a — “Prolegomena. The religio-historical question of the mysteries of Mithra”, in Bianchi 1979, pp. 1-67.
- Bianchi, U. 1979b — “Epilogomena. Observations concernant la nature et les finalités des mystères de Mithra”, in Bianchi 1979, pp. 873-879.
- Bianchi, U. 1979c — *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma.
- Bianchi, U. 1980 — “Iside dea misterica. Quando?”, in Piccaluga 1980, pp. 9-36.
- Bianchi, U. 1981 — “Il sangue nella storia delle religioni (esempi per una trattazione introduttiva)”, in Vattioni 1981, vol. I, pp. 7-17.
- Bianchi, U. 1982 — “Lo studio delle religioni di mistero. L'intenzione del Colloquio”, in Bianchi-Vermaseren 1982, pp. 1-16.
- Bianchi, U. 1982a — “Epilogomena”, in Bianchi-Vermaseren 1982, pp. 917-929.
- Bianchi, U. 1983 — “La salvezza nei culti misterici dell'Impero romano”, in *Le religioni della salvezza del mondo antico*, Associazione Italiana di Cultura Classica, Delegazione di Faenza, Faenza, pp. 1-20.
- Bianchi, U. 1983a — “Il metodo della storia delle religioni”, in Molinaro 1983, pp. 17-28.
- Bianchi, U. 1983b — “Storia delle religioni”, in Sartori 1983, pp. 145-175.
- Bianchi, U. 1984 — “La tipologia storica dei misteri di Mithra”, in *ANRW* II, 17, 4, pp. 2116-2134.
- Bianchi, U. 1986 — “Plutarco e il dualismo”, in Brenk-Gallo 1986, pp. 111-120.
- Bianchi, U. 1986a — *Problemi di storia delle religioni*, II ed., Roma.
- Bianchi, U. 1987 — “Per la storia della teologia dei Greci: la «Teogonia» di Esiodo”, in *La coscienza religiosa del letterato pagano*, Pubblicazioni del D.A.R.FI.CL.ET., Università di Genova, Facoltà di Lettere, N. S. 104, Genova, pp. 9-26.
- Bianchi, U. 1990 — “Osservazioni di tipologia storica della religione nel trattato ermetico *Asclepius*”, in *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, Messina, pp. 227-234.
- Bianchi, U. 1992 — “Misteri di Eleusi. Dionisismo. Orfismo”, in Ries 1992, pp. 259-281.
- Bianchi, U. 1992a — *La soteriologia del cristianesimo. Ricerche storico-comparative*, Roma.
- Bianchi, U. 1994 — “Foreword”, in Hinnells 1994, pp. 7-9.
- Bianchi, U. (ed.) 1994a — *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions. Roma, 3rd-8th September, 1990*, *Storia delle Religioni* 8, Roma.

- Bianchi, U. 1995 — recensione a Burkert 1987, *Gnomon* 67, pp. 1-5.
- Bianchi, U. 1995a — “Le strutture del male (tra apocalittica e gnosticismo)”, in Cerutti 1995, pp. 11-28.
- Bianchi, U. 1997 — “I.O.M.D. ubi ferrum nascitur”, in Bellelli-Bianchi 1997, pp. 591-598.
- Bianchi, U. 1997a — “I.O.M.D. et deo paterno comageno”, in Bellelli-Bianchi 1997, pp. 599-604.
- Bianchi, U. 1997b — “Iuppiter Dolichenus. Un problème de typologie historique de la religion”, in Bellelli-Bianchi 1997, pp. 605-612.
- Bianchi, U. / Vermaseren, M. J. (edd.) 1982 — *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma 24-28 settembre 1979, EPRO 92*.
- Bleeker, C. J. 1963 — “Isis as Saviour God”, in Brandon 1963, pp. 1-16.
- Bleeker, C. J. (ed.) 1965 — *Initiation. Contributions to the Theme of the Study-Conference of the International Association for the History of Religions, held at Strasbourg, September 17th to 22nd 1964, Supplements to Numen X, Leiden*.
- Blomart, A. 1993 — “Frugifer: une divinité mithriaque léontocéphale décrite par Arnobe”, *Revue de l'Histoire des Religions* 210, 1, pp. 5-25.
- Blomart, A. 1994 — “Mithra et Porphyre. Quand sculpture et philosophie se rejoignent”, *Revue de l'Histoire des Religions* 221, 4, pp. 419-441.
- Brandon, S. G. F. (ed.) 1963 — *The Saviour God. Comparative Studies in the Conception of Salvator Presented to E. O. James*, Manchester.
- Brashear, W. M. 1992 — “A Mithraic Catechism from Egypt «P. Berol. 21196»”, *Tyche* 7, Supplementband, pp. 1-70.
- Brenk F. E. / Gallo, I. (edd.) 1986 — *Miscellanea plutarchea. Atti del I Convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985), Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese* 8, Ferrara.
- Burkert, W. 1987 — *Ancient Mystery Cults*, Cambridge-Massachusetts-London (trad. it. Roma-Bari 1989; trad. ted. München 1990).
- Campbell, L. A. 1968 — *Mithraic Iconography and Ideology, EPRO 11*.
- Casadio, G. 1991 — “Strategia delle citazioni nel «De Iside et Osiride»: un platonico greco di fronte a una cultura religiosa «altra»”, in D'Ippolito-Gallo 1991, pp. 257-271.
- Casadio, G. 1994 — “La nozione di religione nel de Iside et Osiride di Plutarco e lo studio scientifico della religione”, in Bianchi 1994a, pp. 349-354.
- Casadio, G. 1996 — “Osiride in Grecia e Dionisio in Egitto”, in Gallo 1996, pp. 201-208.
- Castellani, G. (ed.) 1971 — *Storia delle Religioni*, VI ed., Torino.
- Cerutti, M. V. 1979 — “Mithra «dio mistico» e dio «in vicenda»?”, in Bianchi 1979, pp. 389-395.
- Cerutti, M. V. (ed.) 1995 — *Apocalittica e Gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale, Roma, 18-19 giugno 1993, Roma*.
- Chiodi, S. M. 1986 — “Demiurgia e ierogamia nel De Iside plutarcheo”, *SMSR* LII, pp. 31-49.
- Chiodi, S. M. 1986a — “Tematica ierogamica nel De Iside”, in Brenk-Gallo 1986, pp. 121-126.
- Chiodi, S. M. 1991 — “L'uso del riferimento mitologico nella filosofia del «De Iside et Osiride»”, in D'Ippolito-Gallo 1991, pp. 145-150.
- Chiodi, S. M. 1994 — “Il concetto di religione nel «De Iside et Osiride» di Plutarco”, in Bianchi 1994a, pp. 355-368.
- Chiodi, S. 1996 — “L'atteggiamento di Plutarco verso le religioni vicino-orientali nel *De Iside et Osiride*”, in Gallo 1996, pp. 229-238.
- Chirassi Colombo, I. 1982 — “Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei primi secoli dell'impero”, in Bianchi-Vermaseren 1982, pp. 308-330.
- Clauss, M. 1990 — *Mithras. Kult und Mysterien*, München.
- Clauss, M. 1992 — *Cultores Mithrae. Die Anhänger der Mithras-Kulte*, Stuttgart.

- Cosi, D. M. 1979 — “Attis e Mithra”, in Bianchi 1979, pp. 625-638.
- Culianu, I. P. 1982 — “L'«ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères”, in Bianchi-Vermaseren 1982, pp. 276-302.
- Culianu, I. P. 1983 — *Psychanodia I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, EPRO 94.
- Culianu, I. P. 1984 — *Expériences de l'extase*, Paris.
- Culianu, I. P. 1994 — “The Mithraic ladder revisited”, in Hinnells 1994, pp. 75-91.
- Cumont, F. 1896-1899 — *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, voll. I-II, Bruxelles.
- Cumont, F. 1912 — *Astrology and religion among the Greeks and the Romans*, New York-London.
- Cumont, F. 1929 — *Les religions orientales dans le paganisme romain*, IV ed., Paris.
- Cumont, F. 1942 — *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris.
- Cumont, F. 1949 — *Lux perpetua*, Paris.
- de Boer, M., Edridge T. A. (edd.) 1978 — *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offert par les auteurs de la Série Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 Avril 1978*, EPRO 68, voll. I-III.
- D'Ippolito, G., Gallo, I. (edd.) 1991 — *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco. Atti del III Convegno plutarqueo. Palermo, 3-5 maggio 1989, Napoli 1991*.
- Dunand, F. 1973 — *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (tome I: *Le culte d'Isis et les Ptolémées*; tome II: *Le culte d'Isis en Grèce*; tome III: *Le culte d'Isis en Asie mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*), EPRO 26.
- Ferrua, A. 1940 — “Il Mitreo sotto la chiesa di S. Prisca”, *Bullettino della Commissione Archeologica del Governatorato di Roma* LXVII, pp. 59-96, 2 tavv.
- Filoramo, G. (ed.) 1994 — *Storia delle Religioni I: Le religioni antiche*, Roma-Bari.
- Flamant, J. 1982 — “Sotériologie et systèmes planétaires”, in Bianchi-Vermaseren 1982, pp. 223-242.
- Floriani Squarciapino, M. 1962 — *I culti orientali ad Ostia*, EPRO 3.
- Gallo, I. (ed.) 1996 — *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarqueo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Napoli.
- Giuffrè Scibona, C. 1979 — “Mithras demiourgos”, in Bianchi 1979, pp. 615-623.
- Gnoli, G. 1979 — “Sol Persice Mithra”, in Bianchi 1979, pp. 725-740.
- Gonzalez Blanco, A. 1984 — “Hermetism. A Bibliographical Approach”, in ANRW II, 17, 4, pp. 2240-2281.
- Grandjean, Y. 1975 — *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, EPRO 49.
- Griffiths, J. G. (ed.) 1976 — *Apuleios of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, EPRO 39.
- Hettner, F. 1877 — *De Iove Dolicheno. Dissertatio philologica*, Bonn.
- Hinnells, J. R. (ed.) 1975 — *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, voll. I-II, Manchester.
- Hinnells, J. R. (ed.) 1994 — *Studies in Mithraism. Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of religions, Roma 1990, Storia delle Religioni 9*, Roma.
- Hörig, M. 1984 — “Iuppiter Dolichenus”, in ANRW II, 17, 4, pp. 2136-2179.
- Insler, S. 1978 — “A New Interpretation of the Bull-Slaying Motif”, in de Boer-Edridge 1978, vol. II, pp. 519-538.
- Kan, A. H. 1901 — *De Iovis Dolicheni cultu*, Groningen.
- Kan, A. H. 1943 — *Iuppiter Dolichenus. Sammlung der Inschriften und Bildwerke*, Leiden.

- Leclant, J. 1972 — *Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969* (tome I: A - D), *EPRO* 18-1.
- Leclant, J. 1974 — *Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969*, (tome II: E - K), *EPRO* 18-2.
- Leclant, J. 1985 — *Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969*, (tome III: L - Q), *EPRO* 18-3.
- Leclant, J. 1991 — *Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969*, (tome IV: R - Z), *EPRO* 18-4.
- Le Corsu, F. 1977 — *Isis. Mythe et mystères*, Paris.
- Malaise, M. 1972 — *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, *EPRO* 22.
- Meriggi, P. 1953 — “I miti di Kumarbi. Il Kronos hurrico”, *Athenaeum*, N. S. 31, pp. 101-157.
- Merkelbach, R. 1965 — “Die Kosmogonie der Mithrasmysterien”, *Eranos Jahrbuch* 34, pp. 218-257.
- Merkelbach, R. 1984 — *Mithras*, Königstein (trad. it. Genova 1988).
- Merlat, P. 1947 — “Jupiter Dolichenus, Sérapis et Isis”, *Revue Archéologique* 27, pp. 10-31.
- Merlat, P. 1951 — *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Rennes.
- Merlat, P. 1960 — *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris.
- Molinaro, A. (ed.) 1983 — *Le metodologie della ricerca religiosa*, Roma.
- Montesi, G. 1956 — “Nota dolichena”, *SMSR XXVII*, pp. 142-145.
- Mora, F. 1990 — *Prosopografia Isiaca* (I: *Corpus prosopographicum Religionis Isiaca*; II: *Prosopografia storica del culto isiaico*), *EPRO* 113.
- Nock, A. D. 1933 — *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo*, Oxford.
- Nock, A. D. 1937 — “The Genius of Mithraism”, *The Journal of the Roman Studies* 27, pp. 108-113 (= Z. Stewart (ed.), A. D. Nock, *Essays on the Religion and the Ancient World*, Oxford 1971, vol. I, pp. 452-458).
- Nock, A. D., Festugière, A. J. 1945-1954 — *Corpus Hermeticum*, voll. I-IV, Paris.
- Otten, H. 1950 — *Mythen vom Gotte Kumarby*, Berlin.
- Piccaluga, G. (ed.) 1980 — *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma.
- Puech, H. C. (ed.) 1976-1978 — *Storia delle Religioni*, voll. I-VII, Roma-Bari (ed. franc.: voll. I-III, Paris 1970-1976).
- Ries, J. (ed.) 1992 — *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro, Trattato di antropologia del sacro*, vol. III, Milano.
- Ries, J. 1994 — “Un regard sur la méthode historique-comparative en histoire des religions”, in Sfameni Gasparro 1994, pp. 121-148.
- Roussel, P. 1929 — “Un nouvel hymne à Isis”, *Revue des Études Grecques* 42, pp. 137-168.
- Sabbatucci, D. 1979 — *Saggio sul misticismo greco*, II ed., Roma.
- Sanzi, E. (ed.) 1993 — *Giancarlo Montesi. Miscellanea di studi storico-religiosi*, Roma.
- Sanzi, E. 1997 — “Sur une inscription romaine en rapport avec le culte dolichénien”, in Bellelli-Bianchi 1997, pp. 257-260.
- Sanzi, E. 1997a — “Dimension sociale et organisation du culte dolichénien”, in Bellelli-Bianchi 1997, pp. 475-514.
- Sartori, L. 1983 — *Le scienze della religione oggi. Atti del convegno tenuto a Trento il 20-21 maggio 1981*, Bologna.
- Sharpe, E. J., Hinnells, J. R. 1973 — *Man and his Salvation*, Manchester.

- Schwertheim, E. 1981 — “Iupiter Dolichenus. Seine Denkmäler und seine Verehrung”, in Vermaseren 1981, pp. 193-212.
- Scialpi, F. 1979 — “Mitra nel mondo naturale. Un dio grande ed amico”, in Bianchi 1979, pp. 811-845.
- Sfameni Gasparro, G. 1971 — “Le religioni orientali nel mondo ellenistico-romano”, in Castellani 1971, vol. III, pp. 423-564.
- Sfameni Gasparro, G. 1971a — “L'ermetismo”, in Castellani 1971, vol. III, pp. 395-421.
- Sfameni Gasparro, G. 1979 — “Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica” (with an abstract en english), in Bianchi 1979, pp. 299-348.
- Sfameni Gasparro, G. 1979a — “Il mitraismo: una struttura religiosa fra «tradizione» e «invenzione»”, in Bianchi 1979, pp. 349-384.
- Sfameni Gasparro, G. 1979b — “Riflessioni ulteriori su Mithra dio «mistico»”, in Bianchi 1979, pp. 397-408.
- Sfameni Gasparro, G. 1982 — “Il sangue nei misteri di Mithra”, in Vattioni 1982, vol. II, pp. 853-872.
- Sfameni Gasparro, G. 1985 — *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, EPRO 103.
- Sfameni Gasparro, G. 1986 — *Misteri e culti mistici di Demetra*, Storia delle religioni 3, Roma.
- Sfameni Gasparro, G. (ed.) 1994 — *Ἀγαθὴ ἐλπὶς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Storia delle religioni 11, Roma.
- Sfameni Gasparro, G. 1994a — “I misteri di Mithra: religione o culto?”, in Hinnells 1994, pp. 93-102.
- Sfameni Gasparro, G. 1994b — “Le religioni del mondo ellenistico”, in Filoramo 1994, pp. 409-452.
- Sfameni Gasparro, G. 1996 — “Plutarco e la religione delfica. Il dio «filosofo» e il suo esegeta”, in Gallo 1996, p. 157-188.
- Small, D. R. 1979 — “The Raven: an Iconographic Adaptation of the Planet Mercury”, in Bianchi 1979, pp. 531-549.
- Speidel, M. P. 1978 — *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, EPRO 63.
- Speidel, M. P. 1980 — *Jupiter Dolichenus. Der Himmelsgott auf dem Stier*, Stuttgart.
- Speidel, M. P. 1980a — *Mithras-Orion. Greek Hero and the Roman Army God*, EPRO 81.
- Takács, S. A. 1995 — *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW 124, Leiden-New York-Köln.
- Tóth, I. 1973 — “The Destruction of the Sanctuaries of Iuppiter Dolichenus at the Rhine and the Danube Region (235-238)”, *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* XXV, pp. 109-116.
- Turcan, R. 1975 — *Mithras platonius. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, EPRO 47.
- Turcan, R. 1976 — “Le religioni orientali nell'impero romano”, in Puech 1976-1978, vol. I, tome 2, pp. 621-671.
- Turcan, R. 1981 — *Mithra et le mithriacisme*, Paris.
- Turcan, R. 1982 — “Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne”, in Bianchi-Vermaseren 1982, pp. 173-191.
- Turcan, R. 1988 — “Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra”, in van den Broek-Baarda-Mansfeld 1988, pp. 243-261.
- Turcan, R. 1989 — *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
- Turcan, R. 1992 — “Un catéchisme mithriaque?”, in *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* III, pp. 549-564.
- Turcan, R. 1994 — “La royauté de Mithra”, in Sfameni Gasparro 1994, pp. 361-372.
- Turchi, N. 1923 — *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*, Roma.
- Ulansey, D. 1989 — *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, New York.

- van den Broek, R., Baarda, T., Mansfeld, J. (edd.) 1988 — *Knowledge of God in the graeco-roman World*, *EPRO* 112.
- Vattioni, F. (ed.) 1981 — *Atti della settimana "Sangue e Antropologia Biblica"*, Roma, 10-15 marzo 1980, voll. I-II, Roma.
- Vattioni, F. (ed.) 1982 — *Atti della seconda settimana di studio "Sangue e Antropologia Biblica nella patristica"*, Roma 23-28 novembre 1981, voll. I-II, Roma.
- Vermaseren, M. J. 1951 — "The Miraculous Birth of Mithras", in *Mnemosyne*, IV serie, vol. IV, fasc. 3-4, pp. 285-301.
- Vermaseren, M. J. 1959 — *Mithras de geheimzinnige god*, Amsterdam-Brüssel (trad. franc. Paris 1960; trad. ingl. London 1963; trad. ted. Stuttgart 1965).
- Vermaseren, M. J. 1971 — *Mithriaca I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, *EPRO* 16.
- Vermaseren, M. J. (ed.) 1981 — *Die orientalischen Religionen in Römerreich (OrRR)*, *EPRO* 93.
- Vermaseren, M. J. 1981a — "Mithras in der Römerzeit", in Vermaseren 1981, pp. 96-120.
- Vermaseren, M. J., Van Essen, C. C. 1965 — *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden.
- Vidman, L. 1981 — "Isis und Serapis", in Vermaseren 1981, pp. 121-155.
- Widengren, G. 1979 — "Babakiyah and the Mithraic Mysteries", in Bianchi 1979, pp. 675-696.
- Widengren, G. 1980 — "Reflections on the Origin of the Mithraic Mysteries", in Piccaluga 1980, pp. 645-668.

Interpretatio manichaica am Beispiel des mittelpersischen Turfan-Fragmentes M 97*

Bogdan Burtea

1. Einleitung

Schon bei der ersten Veröffentlichung des durch die zweite Turfan-Expedition erworbenen Fragments M 97 (1905 durch F. W. K. Müller) wurde seine Abhängigkeit von dem frühchristlichen Werk *Hirt des Hermas* festgestellt¹. Mit Ausnahme einiger philologischer Bemerkungen von Henning², Bailey³ und Tedesco⁴ hat sich in letzter Zeit nur L. Cirillo⁵ mit diesem Text beschäftigt, wobei er das Interesse der Manichäer am *Hirt des Hermas* mit folgenden Hauptaspekten begründete:

- Die im *Hirt des Hermas* behandelte Lehre von der inneren Umkehr (*Metanoia*);
- Die Ähnlichkeit der Gestalt des Hirten mit dem manichäischen *Nous*, welche beide als Bringer der Offenbarung auftreten;
- Der Zusammenhang zwischen Offenbarung, Unterwerfung unter die geoffenbarten Gebote und Erlösung, der soll sowohl die christliche Mentalität, darunter auch des *Hermas*, als auch die Mentalität Manis charakterisieren.

Trotz dieser Leitgedanken, welche die geistige Abhängigkeit Manis von der frühchristlichen Tradition erneut bestätigen wollen, indem sie ähnliches Gedankengut bei *Hermas* und im Manichäismus nachzuweisen streben, steht eine ausführliche Besprechung des Fr. M 97 noch aus.

Unter welchen Voraussetzungen man diesem Text gerecht werden kann, wird im folgenden kurz erörtert. Wie schon mehrmals von Fachleuten betont wurde, ist Mani der judenchristlichen Gedankenwelt verpflichtet. Dies bekräftigt auch die neueste Entdeckung von Originalquellen, der *Kölner Mani-Codex*. Man findet in der manichäischen Lehre, wie auch in seiner kirchenähnlichen Organisation, zahlreiche judenchristliche, wie auch allgemein frühchristliche, Elemente und Motive wieder. Sie machen jedoch den Manichäismus nicht aus. Was den Manichäismus charakterisiert, sind seine Weltanschauung und seine Fähigkeit, den übernommenen Stoff neu zu interpretieren und in das eigene System nach den eigenen Regeln zu integrieren. Deswegen scheint mir von zweitrangiger Bedeutung **wievieles** übernommen

* Für wichtige Hinweise und die Möglichkeit das Original anzusehen danke ich herzlich Herrn Prof. W. Sundermann. Die Verantwortung für alle Fehler trägt selbstverständlich der Verfasser dieses Artikels.

1. Müller 1905, S. 1077-1083. Auf dem damaligen Katalogisierungszettel kann man lesen: "Identisch mit *Hermas* pastor cap. 19", vgl. Plate 63 in Sundermann 1996. Der Text wurde auch von Salemann 1908, S. 34f., und Boyce 1975, S. 178f., ediert. Die ausführlichen bibliographischen Angaben sind aus der Literaturliste zu entnehmen.

2. Henning 1933, S. 191²¹⁻³¹.

3. Bailey 1934, S. 297.

4. Tedesco 1921, S. 229, Anm. 1.

5. Cirillo 1991, S. 49-52 und 1992, S. 189-197.

wurde. Ausschlaggebend ist vielmehr, **wie** das Übernommene interpretiert und integriert wurde. Mit Recht bemerkt A. Böhlig: "Man denkt zu wenig daran, daß Neubildung und Neuschöpfung auf dem Gebiete der Religion nicht Übernahme und Summierung von Altem ist, sondern daß echte Aufnahme gerade in der Verarbeitung liegt, die bis ins Gegenteil verkehren kann"⁶. Die Weltanschauung, das System des Manichäismus ist dualistisch und unterscheidet sich dadurch fundamental von den Religionen, mit denen er in Kontakt gekommen ist und welche er missionieren wollte (Christentum, Buddhismus, Isalm und teilweise Zoroastrismus). Die Fähigkeit, sich an solch unterschiedliche Religionen anzupassen, bedeutet keineswegs das Aufgeben der eigenen Richtschnur.

Das Fragment M 97 beinhaltet einen mittelpersischen Text, der einen stark modifizierten Teil der IX. *Similitudo* des *Hirten des Hermas* wiedergibt. Hermas wird im allgemeinen zur Gruppe der sogenannten Apostolischen Väter gezählt. Sein einzig bekanntes Werk, der *Hirt*, ist in das dritte oder vierte Jahrzehnt des zweiten Jh. n. Chr. zu datieren. Es besteht aus 5 Visionen, 12 Geboten und 10 Gleichnissen oder *Similitudines*, wobei die IX. und X. *Similitudo* nachträglich, wahrscheinlich von Hermas selbst hinzugefügt worden sind⁷. Wie dieser Text nach Mittelasien gelangte, bleibt soweit unklar, als eine syrische Variante der Schrift *Hermas* bisher nicht bezeugt wurde⁸. Ein anderes Fragment (M 788, 2-8) erwähnt überraschend Hermas als Hirt in einer Aufzählung der bedeutendsten Apostel, die vor Mani gewirkt haben. Henning übersetzt das Fragment wie folgt: "The Holy Ghost also took as his mounts: Simon, ... , James, Cephas, Mariam, Martha, Paul, Peter, Thecla, BHYR(?). ... , and Hermas the shepherd. They became apostles in the various lands and kept the religion in a state of purity"⁹. Bemerkenswert ist die auf einem Mißverständnis beruhende Wiedergabe des *Hirten des Hermas* durch (h)ym' šwb'n, "Hermas der Hirt"¹⁰. Dies könnte das Desinteresse der Manichäern an einer zuverlässigen Wiedergabe des von anderen Religionen übernommenen Materials hinweisen, eben weil dessen Auslegung und Einarbeiten innerhalb des Systems viel bedeutender war.

Ein anderer Aspekt, der bei der Analyse des Fragments zu beachten sein wird, ist ein terminologischer. In jeder einzelnen Sprache, in welcher der die Lehre des Manichäismus zum Ausdruck gebracht wurde, hat sich eine ausgeprägte Terminologie herausgebildet. In diesem Zusammenhang scheint es, um den Text gerecht zu werden, methodologisch sinnvoll, die manichäischen Termini im Kontext der Überlieferung in der mittelpersischen Sprachen zu untersuchen. Anders gesagt: Wie sollte solch ein Text in den Ohren eines iranischen Manichäers, der mit dieser Lehre in seiner eigenen Sprache vertraut war, geklungen haben?

Des weiteren läßt sich eine andere Bemerkung formulieren. Das Fragment M 97 besteht vollständig aus Parabeln. Die hohe Wertschätzung, die dieses Genre bei den Manichäern genossen hat, wird durch die Veröffentlichungen der Parabeltexte bestätigt¹¹. Möglicherweise gehört unser Text zu der bekannten manichäischen Literaturgattung der Parabelsammlung. Leider läßt sich nicht einschätzen, wie umfangreich der übernommene Teil aus dem *Hirt des Hermas* war.

6. Böhlig 1975, S. 154.

7. Mehr über Entstehung, Verfasser, Aufbau und Lehre dieser Schrift bei Hilhorst 1988, Sp. 682-701 und Staats 1986, S. 100-108. Griechischer Text nach Joly 1958 und Übersetzung nach Dibelius 1923, S. 415-639.

8. Eine syrische Variante dieser Schrift scheint mir allerdings nicht notwendig zu belegen. Die Parabeln gehören der Erbauungsliteratur an und können leicht mündlich tradiert werden. Solchen Stoff könnte Mani während seiner Zeit bei den Elchasaiten gekannt haben.

9. Henning 1944, S. 142. Anm. 1.

10. In den mittelpersischen Texten ist šwb'n vielmehr ein Appellativ oder eine höfliche Anredeform für die hierarchisch bedeutenden Manichäer, vgl. Andreas / Henning 1934, d 115 und e 1, 61 und Henning 1937, S. 18, Z. 6.

11. Vgl. Sundermann 1973; Bang-Kaup 1977, S. 260-286; Henning 1936, S. 1-18; ders. 1943, S. 52-74; ders. 1945, S. 465-487; Sundermann 1985; Colditz 1987, S. 274-313.

15/ ('dyd pd) ¹⁹ h'm'byr	(adīd pad) hāmābēr	(hingelangte). wurde ins Lagerhaus
16/ [n]ysyhyst hynd	[n]īsihist hēnd	[hin]gelegt.
17/ 'wd h'n 'y pd dr	ud hān ī pad dar	Und jener <Stein>, der durch das Tor
18/ (')ndr ²⁰ ny 'dyd ° wynst	andar nē adīd ° wināst	nicht hingelangte, wurde vernichtet.
19/ 'wd 'b'c 'w h'n	ud abaz ō hān	Und sie brachten es
20/ gy'g ²¹ bwrdynd ° ky	gyāg burdēnd ° kē	zu jenem Platz wieder zurück,
21/ (')cyš ²² 'wrd ° ° °	(a)ziš āwurd ° ° °	(v)on dem es hergebracht wurde.
22/ ['](w)š ²³ wyc'ryšn	[u-]š wizārišn	[U]nd darüber die Deutung:
23/ ['yd]'wn nm'yd ° kw	[ēda]'ōn nimāyed ° kū	[S]o zeigt es:
24/ [dš]t ²⁴ h'mgyn ° hm'g	[daš]t hāmagēn ° hamāg	die flache [Eben]e <ist> die ganze

Es fehlen einige Zeilen mit der Deutung des ersten Bergs.

/R/II/

1/ [	]	[	]	[	]
2/ [	]	[	]	[	]
3/ 'p) ²⁵ [°] (c) ²⁶ [½]		[]		[]	
4/ pd qwp [5-6]		pad kōf []		auf dem Berg []	
5/ ny bwd ° 'w(d) ²⁷ k[wp] ²⁸	nē būd ° u(d) k[ōf]		nicht war. Un(d) der zweite B[erg].		
6/ 'y dwdyg 'y twhyg	ī dudīg ī tuhīg		der leer <ist>:		
7/ ° 'wys'n hynd	° ōysān hēnd		Sie sind		
8/ dysmwy'n ° 'wd	dēsmōyān ° ud		Heuchler und		
9/ hmwc'g'n 'y	hammōzāgān ī		Lehrer der		
10/ drwznyy ° ky b'r	drōzanīh ° kē bār		Unwahrheit, bei denen die		
11/ 'y 'rd'yy pdyš	ī ardāyīh padīš		Frucht der Wahrhaftigkeit		
12/ ny bwd ° c'wn	nē būd ° ce'ōn		nicht existierte, so		
13/ qš'n pd qwp	ka-šān pad kōf		als ob es auf ihrem Berg		
14/ tys ny bwd	tis nē būd		nichts gäbe.		

19. In der von Sundermann veröffentlichten Abbildung sind diese Buchstaben nicht lesbar. Sie sind mit großer Schwierigkeit in der Abbildung, bei Müller 1905, Taf. III, zu erkennen. Auf dem Original sind sie auch nicht zu erkennen.

20. Rechter Teil des ' zerstört.

21. Rechter Teil des g zerstört.

22. Nur linke Vertikale des ' sichtbar.

23. Nur linke Spitze des w sichtbar.

24. Nur linker Teil des t erhalten.

25. Nur unterer Teil des p sichtbar.

26. Nur unterer Teil des Bogens erhalten.

27. Nur untere Spitze des d erhalten.

28. Nur die Waagerechte des k erhalten.

15/ ° 'n'y 'wyn	° anē ōyan	Jedoch sind sie
16/ 'byst'g'(n) ['n] ²⁹	abestāgā(n) [ān]	Abtrünni(g)[e].
17/ bwynd ° 'wd 'gr	bawēnd ° ud agar	Und falls es so «sein wird»,
18/ 'wh kw ''whr'nd	ōh kū āwuhrānd	daß sie sich bekehren werden,
19/ ° 'ygyš'n 'st'r	ēgi-šān āstār	dann wird ihre Sünde
20/ hyšt bwyd ° kwp	hišt bawēd ° kōf	erlassen. Der dritte Berg,
21/ 'y sdyg ° 'y pwr	ī sidīg ° ī purr	der voll
22/ x'r 'wd tšk bwd °	xār ud tašk būd °	Dornen und Disteln war:
23/ 'ngd'n hynd ° ky pd	angadān hēnd ° kē pad	Sie sind die Reichen, die durch
24/ xyr'n u prg'myš'n'n	xīrān ud fragāmišnān	Sachen und Begehrlichkeiten

Es fehlen einige Zeihlen mit dem Ende der Parabel des dritten und dem Anfang der Parabel des vierten Bergs.

/V/II/

1/ [	] [	] [
2/ [	] [	] [
3/ [	] [	] [
4/ [½] bycyš'n ³⁰	[] bēcišān	[] aber ihnen
5/ [1-2][kw](p) ³¹ ny 'st	[kō](f) nē ast	[Ber](g) nicht ist.
6/ ° 'wš'n sxwn	° u-šān saxwan	Und sie «haben»
7/ zyndg ° 'wd pd	zīndag ud pad	das lebendige Wort, aber sie
8/ qyrdg'n mwrđg	kīrdagān murdag	sind in ihrem <i>kīrdagān</i> tot.
9/ hynd ° 'wd pd dw	hēnd ° ud pad dō	Und sie stehen in zwei
10/ mnwhmyd 'ystnd	manohmed ēstēnd	Gesinnungen.
11/ °° °° kwp	°° °° kōf	Der
12/ pnzwm 'yg	panzom īg	fünfte Berg, der
13/ bwlnd ° ky d'rwg	buland ° kē dārūg	hoch ist, worauf es viel saftiges
14/ 'y xwydg ws	ī xwēdag was	Gewächs gibt:
15/ 'ndr ° 'wyš'n	andar ° ōyšān	Sie
16/ [hyn]d ° ky d'nyšn	[hēn]d ° kē dānišn	[sin]d diejenigen, die Wissen
17/ 'wd whyh ny	ud wihih nē	und Weisheit nicht
18/ pdyrynd ° 'wd pd	padīrēnd ° ud pad	empfangen und im

29. Nur obere Spitze des *n* sichtbar.

30. Nur linker Teil des *b* sichtbar.

31. Linker Teil des Buchstabens erhalten. Möglich auch ein *l*.

19/ xwyš gryw	xwēš grīw	eigenen Selbst
20/ 'styzg'r 'wd	istēzgār ud	streitsüchtig und
21/ 'stwrn'n hynd	istūrmān hēnd	hartnäckig sind.
22/ ° 'wd q' mynd hrw	° ud kāmēnd harw	Und sie wollen
23/ t̄ys d'nystn	tis dānistān	alles wissen
24/ 'wd 'zw'rdn ° u	ud izwārdan ° ud	und erkennen. Und

/V/II/

1/ [2-3][kw](p dr ?) ³² [2-3]		
2/ [m]wrdg ° 'w[yš'n]	[m]urdag ° ōyšān	[t]ot. Sie sind diejenigen,
3/ hynd ° ky bz(gr) ³³ [hynd]	hēnd ° kē baz(gar) [hēnd]	welche sünd(haft) [sind]
4/ 'wd zwrw'c [hynd]	ud zūrwāz [hēnd]	und lügenerischer Stimme [sind].
5/ ° 'wd dr'yšn [kw]	° ud drāyišn [kū]	Und <mit> List wie:
6/ gw gw ° gwym g[wym] ³⁴	gōw gōw gōwem g[ōwem]	“Sprich! Sprich! Ich sage, ich s[age]”
7/ yk 'br yq [2-3]	yak abar yak []	einer den anderen []
8/ dr'yst ° ° k[wp]	drāyst ° ° k[ōf]	überlistete. Der siebte
9/ hptwm ° ky d[rwg]	haftom ° kē d[ārūg]	Be[rg], worauf Pfl[anzen]
10/ 'wd hwzrgw(n)['n] ³⁵	ud huzargō(n)[ān]	und viel schönes G(r){ün}
11/ 'y ws 'br ³⁶ [rwst]	ī was abar [rust]	[wuchs].
12/ ° 'wš d'm '[wd]	° u-š dām ud	und worauf
13/ tsb'y 'y ws	tasbāy ī was	Geschöpf u[nd] viele
14/ 'br crynd ° 'yg	abar carēnd ° īg	Vierfüßler weiden.
15/ 'wyš'n hynd ³⁷ ° k[y]	ōyšān hēnd ° k[ē]	Sie sind diejenigen, wel[che]
16/ pd wisp zm'n °	pad wisp zamān °	zu jeder Zeit
17/ xwb 'wd xwš	xūb ud xwaš	gut und wohl
18/ r'y 'wd rw'ncyn	rāy ud ruwāncīn	vernünftig und für die Seele
19/ hynd ° 'wš'n	hēnd ° u-šān	sammelnd sind. Und es gibt bei ihnen
20/ 'zygryy hgryc	āzegarīh hagrīz	niemals
21/ pdyš ny bwd °° u	padiš nē būd °° ud	Habgier. Und
22/ pd yzd'n przynd(')[n] ³⁸	pad yazdān fraزند(ā)[n]	über die Kinder der Gött(e)[r]

32. Nur untere Teile der Buchstaben erhalten.

33. Nur untere Spitze des *g* erhalten.

34. Linker Teil des *g* zerstört.

35. Nur rechte Spitze des *n* sichtbar.

36. Nur rechte Spitze des *n* sichtbar.

37. Das Wort wegen eines Risses schwer lesbar aber sicher.

38. Nur linker Teil des ' erhalten.

23/ š'd 'wd prm[yn bwd]	šād ud fram[ēn būd]	[sind] sie fröhlich und
24/ hynd ^{ωω} q[wp] ^{ωω} ^{ωω} ^{ωω}	hēnd ^{ωω} k[ōf]	glück[lich] gewesen. Der <achte> B[erg]

3. Kommentar

3.1. /R/I/

4/ *znyn* "Frauen" wird *zn'yn* geschrieben⁴⁰. Diese Frauen sind auch in der IX. Sim. 9,5 erwähnt, als die zwölf Frauen⁴¹, die auf Befehl des Hirten die vom Bau weggeworfenen Steinen auf die Berge zurückbringen, von wo sie geholt worden waren.

5/ Die Ergänzung *wym* macht in diesem Zusammenhang Sinn. Bei Boyce⁴² erscheint es wie auch bei Nyberg⁴³ als parthisches Wort. Man findet es, vielleicht als Lehnwort in dem mittelpersischen Text M 819⁴⁴.

6/ Der dunkle Berg ist als schwarzer Berg der erste in einer Reihe von zwölf, die in der IX. Sim. 1,5 (τὸ πρῶτον ἦν μέλαν) und 19,1 (Ἐκ τοῦ πρώτου ὄρους τοῦ μέλανος) vorkommen. In der frühchristlichen Schrift symbolisieren die Berge die zwölf an Geist und Gesinnung verschiedenartigen Völker, denen durch die Apostel das Evangelium Jesu gepredigt wurde. Die Auswahl der Terminologie ist dabei nicht zufällig. Der Terminus *tārīg* "finster" bezeichnet die Zugehörigkeit des Berges zur Einflußsphäre der Finsternis, eines der zwei Prinzipien, die den Dualismus des manichäischen Systems bestimmen. Als qualifizierendes Adjektiv bestimmt *tārīg* die fünf Teile der finsternen Seele in der parthischen Version des "Sermon vom Licht-Nous": *b'm t'ryg* "finsterer Glanz", *mnwhmyd t'ryg* "finsterer Verstand", *'wš t'ryg* "finsternes Bewußtsein", *'ndyšyšn t'ryg* "finsternes Nachdenken"⁴⁵, *prm'ng t'ryg* "finsternes Sinnen"⁴⁶. Der Textabschnitt /R/II/1/-5/, wo seine Parabel stehen sollte, ist leider stark zerstört. Dem ganzem Abschnitt /R/I/2/-6/ entspricht eine ähnliche Stelle in der IX. Sim. 9,5.

7/ -š, damit sollte der Herr des Baus gemeint sein. Wir wissen nicht, inwieweit sich die Hauptakteure der IX. Similitudo in der manichäischen Parabel wiederfinden.

8/ Mögliche Ergänzung *bw-*, obwohl die Stellung des Verbs am Anfang des Satzes unüblich ist.

9/ Sinnvoll scheint die Ergänzung *myrd-* zu sein. Die sechs Männer (ἕξ ἄνδρας) sind auch im *Hirt des Hermas* mehrmals erwähnt⁴⁷. Sie werden näher bestimmt durch das Bahuvrīhi-Kompositum *kār-framān*⁴⁸, wörtlich "der, dessen Tat Befehl ist" d. h. "Befehlshaber" oder "Aufseher". Diese Funktion der sechs Männer wird von der IX. Sim. 5,1 bestätigt: "Da befahlen die sechs Männer den Bauleuten ..."

10/ Ein *ud* wäre am Anfang der Zeile zu ergänzen. Die andere Gruppe (*hanzaman*) von vielen Männern entsprechen den Bauleuten von der IX. Similitudo.

39. Nur rechter Teil des *q* erhalten.

40. Angeführt bei Nyberg 1974, S. 229.

41. In der IX. Sim. 15,1.3 werden sie die Frauen mit den schwarzen Kleidern genannt.

42. Boyce 1977, S. 96.

43. Nyberg 1974, S. 208 aus awestisch *vaēma-* abgeleitet.

44. Sundermann 1973, S. 137.

45. Es kommt auch in der Parabeltexten vor: M 5000c (parth.) /R?/1/5/ Sundermann 1973, S. 95.

46. Die Stellen zusammenfassend, vgl. Sundermann 1992, S. 137. Ähnlich, bezeichnend die Finsterniswelt auch bei Andreas / Henning 1933, S. 299, M 9 II R7 und Colditz 1987, S. 290, M 333 V/1/10/.

47. Vgl. IX. Sim. 3,1; 3,3; 4,7, usw.

48. *kār* bedeutet "Tat", "Handlung" und *framān* "Befehl". Im Mittelpersischen gibt es auch andere ähnliche Komposita wie: *kār-ākāhch* oder *kār-dāk*, vgl. Nyberg 1974, S. 112.

11/ Die Ergänzung *ws-* auch bei Salemann 1908, S. 34 und Boyce 1975, S. 178⁴⁹.

12/ Die Ergänzung *h'* scheint sicher. Nicht aber die Bedeutung des Wortes *hāmābēr*. Müller gibt es mit "Bau" wieder, wahrscheinlicher ist "Lagerhaus"⁵⁰. Damit könnte ein Sammelort für die Lichtelemente gemeint sein. Man kennt aus der gnostischen Literatur das Bild vom Gebäude, das "metaphorisch die möglichen Aufenthaltsorte der kosmischen und individuellen Lichtseele" umschreibt⁵¹. Es entspricht dem Turm (*πύργος*) bei Hermas, der die Kirche nach IX. Sim. 13,1 versinnbildlicht: *'Ο πύργος, φησίν, οὗτος ἡ ἐκκλησία ἐστίν*.

14/ *wym* erscheint hier im Gegensatz zu Zeile 5/ im Singular und ist als Kollektivum aufzufassen. Damit werden möglicherweise verschiedene Klassen von Menschen bezeichnet. Da die Deutung der Parabel nicht erhalten ist, wissen wir nicht, was mit dem Tor des Lagerhauses gemeint ist. Das Tor wird in IX. Sim. 2,2 beschrieben: es ist in einem riesigen Felsen eingehauen und "strahlte heller als die Sonne": *'Η δὲ πύλη οὕτως ἔστιλβεν ὑπὲρ τὸν ἥλιον*. Nach IX. Sim. 12,1 symbolisiert es zusammen mit dem Felsen den Sohn Gottes: *'Η πέτρα, φησίν, αὕτη καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστί*. Für diese Auslegung der Parabel könnte die Stelle aus dem Johannesevangelium 10, 7 ff. von Bedeutung sein, sonst ist das Bild Jesu als Tür auch aus der gnostischen Literatur bekannt⁵². Trotzdem sei auf die Symbolik des Tores bei den Manichäern hingewiesen⁵³. "Das Tor ist ein allgemein-agnostisches Erlösungssymbol. Es verweist auf die Möglichkeit des Ausgangs aus jener unheilvollen Welt, die durch den gnostischen Begriff des Kosmos gekennzeichnet wird"⁵⁴. Im Manichäismus kennzeichnet es "den Ort des Ausgangs aus der unheilvollen Welt der Vermischung zur Stätte endgültiger Befreiung und Erlösung"⁵⁵. Für Mani ist die von ihm gestiftete Religion *dār ī uzēnišn* "das Tor der Erlösung" der früheren Seelen⁵⁶ (vgl. auch Kephalaia 101,34 ff.: "Denn es steht offen dies große Tor, das durch mich sich öffnete den Göttern und den Engeln und den Menschen und allen Geistern und den lebendigen Seelen ..."). Einen ähnlichen Ausdruck findet man zur Bezeichnung der Lehre Manis auch im parthischen Hymnus M 39 /IV/ *bār mōxšīg* "das Tor der Erlösung"⁵⁷. Im Fragment M 39 bezeichnet das Tor (eigentlich die Tore) den Ort, von dem aus das Licht des Lichtreichs in die Welt hinein strahlt⁵⁸. Im Psalm "Voll wollen wir machen" (M 680 u. M 189 parth.) wird Jesus *harmān vazurg* "unsere große Tür" genannt⁵⁹. Jesus wird weiter in den chinesischen Hymnen "die Tür der Erlösung" und "die Licht-Tür der Erlösung und Schiff unserer Seelen"⁶⁰. Mani selbst wird als "Tor des Lichts" (Psalm-Book 25, 3ff.) gepriesen⁶¹.

15/ Der Anfang der Zeile ist schwer zu lesen. Die vorgeschlagene Ergänzung *'dyd pā*⁶² wird durch die Wiederholung in Zeile 18/ bestätigt.

49. Das Wort *wasyār* auch bei MacKenzie 1971, S. 88. Vgl. neupersisch *besyār*.

50. MacKenzie 1971, S. 39 "storehouse"; vgl. auch neupersisch *ambār* "Lager, Speicher, Vorratshaus". Auch die Bedeutung "Turm" scheint, als Lehnwort im Armenischen (*h*)*ambartak*, belegt zu sein, vgl. Bailey 1987, S. 465a.

51. Arnold-Döben 1986, S. 102.

52. Arnold-Döben 1986, S. 11 und Böhlig 1968, S. 107.

53. Vgl. Klimkeit 1989, S. 35 und ders. 1988, S. 365-381; Arnold-Döben 1978, S. 139 ff. und 1986, S. 111-114.

54. Klimkeit 1988, S. 365.

55. A.a.O.

56. Boyce 1975, S. 30, Text a (M 5764 /II/V/9/).

57. Klimkeit 1988, S. 372f.

58. Zu den vier Toren des Himmels und den Toren der Sinne vgl. Klimkeit 1988, S. 367-372 u. 375-380.

59. Waldschmidt / Lentz 1926, S. 35.

60. A.a.O., H 17a, S. 100, bzw. Schlußhymnus 15, S. 125.

61. Klimkeit 1988, S. 373.

62. Vgl. Boyce 1975, S. 178 und Salemann 1908, S. 34.

18/ *winast* ein Partizip Perfekt Passiv ist von der Wurzel *nas-* (vgl. awestisch *nas-* “verschwinden, zugrunde gehen”) und dem Präfix *vi-* abzuleiten. Die Bedeutung der Wurzel *winas-* ist “vernichten”⁶³. Über eine Vernichtung der Steine wird in der IX. Similitudo nichts berichtet. Es ist wahrscheinlich ein Sondergut des manichäischen Textes.

20/ Neben *gyāg* gibt es auch die ältere Form *viyāk*. *burdēnd* ist eine Zusammensetzung von *burd* und *hēnd*. Auffällig ist das Verb im Plural, das auf einen Subjektwechsel deutet.

21/ *kēaziš āwurd* bedeutet wörtlich: “... (Der Platz) von dem es gebracht wurde”. Damit ist der expositive Teil der ersten Parabel zu Ende. Daraus läßt sich sehr schwer eine manichäische Interpretation ablesen. Mit dem Bau oder Lagerhaus könnte einen Sammelort der Lichtelemente oder sogar das Paradies oder das Lichtreich gemeint sein. Die Steine, die im Lagerhaus hingelegt werden, können möglicherweise die *Electi* versinnbildlichen. Durchs Tor hineingehen, bzw. nicht hineingehen dürfen, weist auf einen Auswahlvorgang. Vielleicht kann man hier an das altorientalische Motiv des Gerichts am Stadttor anknüpfen. Auch die Vernichtung der nicht hineingelassenen Steine, die als Strafvorgang ausgelegt werden könnte, würde für ein Strafverfahren sprechen⁶⁴. Der Ausweisungsort der Ausgeschiedenen (Bestraften) könnte die Hölle symbolisieren.

Eine Anspielung auf diese Parabelstelle ist nach der Meinung mehrerer Gelehrten der Anfangvers eines parth. *Angad Rōšnān*-Hymnus (VII a):

I a ʾwd bwynd h(y)štyg °wnštɡ u ʾmštɡ
b cy ny scyd kw snynd °ʾw dysmʾn bʾ[n](ʾn)

“They will become the bricks (?) (which are) spoilt and smashed.
which are not fit to go up to the keepers of the Building”⁶⁵.

Mit “they” werden die Sündhaften bezeichnet. Anschließend werden ihre Qualen in der Hölle und ihre Vernichtung beschrieben. Wenn die Lesung *h(y)štyg* “Ziegel” richtig ist, dann würde den Ziegeln das *wēn*, dem *dysmʾn* das *hāmābēr* entsprechen.

22/ *wizārišn* “Erklärung, Deutung, Epimythion” ist ein Terminus technicus der manichäischen Parabelliteratur⁶⁶.

24/ Eine mögliche Ergänzung wäre *dašt* “Ebene, Steppe”. “Der flachen (= *hāmāgēn*⁶⁷) Ebene” entspricht in der IX. Sim. 1,4 die große Ebene, worum sich die 12 Berge befinden. Die Deutung bricht leider an dieser Stelle ab.

3.2. /R/II/

4/ Gemeint ist der erste Berg, der finstere. Vgl. /R/I/6/.

6/ *tuhīg* “leer” entspricht dem griechischen “kahl” (*ψιλόν*), vgl. IX. Sim. 1,5; 19,2.

8/ *dēsmōy* wird von M. Boyce als “hypocrite, dissembler” wiedergegeben⁶⁸, und hat eine Parallele im griechischen Text IX. Sim. 19,2 *ὑποκριταί*.

63. Vgl. Henning 1933, 191¹⁹⁻³¹. Nyberg 1974, S. 213. *vināsitān* “to destroy, to disappear, to be lost”. MacKenzie 1971, S. 91. *wināhīdan* “spoil, damage, destroy”. Aw. *vi-nas* “to be subject to destruction”, Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Straßburg 1904, S. 1056.

64. Vgl. auch die Bestrafung des sündigen Menschen in Fihrist 335.9-13. ed. Flügel.

65. Transliteration und Übersetzung nach Boyce 1954, S. 164f. Vgl. auch die Übersetzung von Klimkeit 1993, S. 116 und Böhlig 1995, S. 282.

66. Vgl. Sundermann 1973, S. 96. M 825 /I/V/6/ oder auch als *wcʾryšn*, a.a.O., S. 88. M 47 II /R/17/.

67. Dazu auch Hutter 1992, M 98 /I/V/8/. S. 12, “eben, niveaugleich”.

68. Boyce 1975, S. 39.

9/ *hammōzāg* "Lehrer" ist die Bezeichnung der höchsten Stufe in der hierarchisch organisierten manichäischen Kirche⁶⁹ abgesehen vom *sārār*, das entweder den Religionsstifter Mani oder nach Manis Tod den Oberhaupt der manichäischen Gemeinde bezeichnet⁷⁰.

10/ *drōzanīh* "Lüge, Unwahrheit, Falschheit" erscheint auch als Terminus technicus in der Liste der Sünden und Leiden. Dieser Begriff ist semantisch mit dem zoroastrischen Terminus technicus *drug* verwandt. Der Lehrer der Unwahrheit dürfte für die Manichäern das Gegenstück zu den eigenen Lehrern darstellen⁷¹. In der IX. Sim. 19.2 steht dafür entsprechend "die Lehrer der Schlechtigkeit" (*διδάσκαλοι πονηρίας*). Die Wiedergabe der Schlechtigkeit durch Unwahrheit deutet auf die Bedeutung des Begriffs bei den mittelpersisch sprechenden Manichäern hin.

Die Frucht *bār* ist in der manichäischen Lehre ein Lichtträger⁷². Die Genitivverbindung könnte zweierlei bedeuten: Frucht, die von der Wahrhaftigkeit hervorgebracht wird oder Frucht, die Wahrhaftigkeit in sich trägt. Die Frucht ist sonst ja ein bekanntes gnostisches Motiv, womit meist die Bewohner der Lichtwelt kennzeichnet werden⁷³.

11/ Das Wort für Wahrhaftigkeit oder Gerechtigkeit *ardāyīh* bezeichnet auch die Summe der Auserwählten⁷⁴, der *ardāwān*, die Erwähltschaft. Die Wahrhaftigkeit ist auch das erste Gebot der *Electi*⁷⁵. Obwohl der ganze Abschnitt 10/-14/ Entsprechungen in der IX. Sim. 19.2 hat – der Berg ist fruchtlos (*ἄκαρπον*) und die von dort stammenden Menschen tragen keine Früchte der Wahrheit bzw. der Gerechtigkeit (*καρπὸς ἀληθείας* bzw. *δικαιοσύνης*) – bleibt der ganze Register manichäisch. Das Bild vom Fruchtbringer ist in der Gnosis dualistisch gestaltet und knüpft "an die Vorstellung vom Menschen als Pflanze des Lichts oder der Finsternis an." Der Empfang der Erkenntnis des lichten Selbst führt zur Einheit mit dem Göttlichen. Ein Nag Hammadi-Text (NHC II, 3: §123) berichtet: "Wenn wir die Wahrheit erkennen, werden wir die Früchte der Wahrheit in uns finden"⁷⁶.

16/ M. Boyce transliteriert *'byst'wg'n'n*, wobei ich kein *w* zwischen *'* und *g* lesen kann. Für *'byst'g* steht bei Boyce "teacher" mit Fragezeichen versehen⁷⁷. M. Back führt *'byst'g'n labistāgān* "Abtrünniger" auf eine mit **-kāna-* gebildete Form **apastāya-kāna-* zurück⁷⁸.

69. Vgl. z. B. Andreas / Henning 1934, b 111, S. 12 (Bezeichnung für Mar Ammo); c 61, S. 21 (Bezeichnung für Mar Zaku); Henning 1937, S. 18, Z. 7 und S. 24, Z. 214 ff.; Boyce 1975, S. 178, transliteriert *'byst'g'n'n* (!). Der iranische Terminus entspricht dem gr. *διδάσκαλοι* in der Abschwörungsformel 2, 52-54, vgl. Lieu 1994, S. 272 und Polotsky 1977, S. 131.

70. Andreas / Henning 1933, S. 62.

71. Vgl. das parthische *hmwc'g 'y r'styh* "Lehrer der Wahrheit" zur Bezeichnung eines manichäischen Kirchenführers, Colditz 1992, S. 322-341. M 315 II/R10f./ u. 19f. Sims-Williams 1985, S. 579ff. macht auf ein Gebot für die Hörer bezüglich der falschen Lehrer im soghdischen Fragment 14700 (13) (=TiiT) aufmerksam: *'yw MN kyšykyt' yxwnk* "one concerning the sophistry of false teachers".

72. Vgl. Andreas / Henning 1932, S. 196, T III 260 c = M 7982 /R/II/4/. Hier ist noch zu erwähnen der geraumige Platz, den die Früchte als Lichtträger bei der Ernährung der Auserwählten besitzen.

73. Arnold-Döben 1986, S. 148.

74. Vgl. Henning 1937, Z. 210. MacKenzie 1971, S. 11, "righteousness, rectitude" und Boyce 1977, S. 14, "«justice, righteousness» abstract as coll. «community of the righteous» i.e. the Man. Church". Es entspricht dem parthischen *ardāwīft*.

75. Henning 1937, S. 14. Vgl. auch das koptische *[ten]tolējekase mji čal* "the commandment that we tell no lie" und das soghdische *ršty'k* "truth". Sims-Williams 1985, S. 573 f.

76. Beide Zitate aus Arnold-Döben 1986, S. 149.

77. Boyce 1977, S. 7.

78. Back 1988, S. 58. Vgl. auch parthisch *'byst'wg'n* "abschwörend" (Präsensstamm *'byst'w* "verleugen") Sundermann 1981, S. 149.

19/ *āstār* Sünde bildet mit der Wurzel *hrz-* eine in der manichäischen Literatur belegte Formel⁷⁹, die als wiederholende Bitte um Sündenvergebung *manāstār hirzā* “Meine Sünde erlaß” (parth.) im uigurischen *X’āstvānīfi* vorkommt⁸⁰.

20/ Die Parabel des dritten Berges findet ihre Entsprechung in der IX. Sim. 20.1.

22/ *xār ud tašk* sind eine Wiedergabe des griechischen *ἄκανθαι καὶ τριβόλοι* “Dornen und Disteln” (vgl. IX. Sim. 1.5; 20.1)⁸¹.

23/ Die Grundbedeutung von *angad* ist “glücklich, vollkommen, reich”. Die Wiedergabe durch “die Reichen” (*οἱ πλούσιοι*) entspricht der IX. Sim. 20.1. Es scheint, daß im manichäischen Fragment im Gegensatz zum christlichen Text beides, Dorn und Disteln, die Reichen symbolisieren. Nach L. Cirillo versinnbildlichen die beiden Symbole im Manichäismus den Fleischkörper, den Alten Menchen⁸². Ich würde hier diese Symbolik eher auf die manichäische Ethik beziehen und die Reichen als ethisch negatives Vorbild des fünften Gebotes für *Electi*, nämlich der gesegneten Armut, fassen⁸³.

24/ *fragāmišn* ist ein mit dem Suffix *-išn* vom Nomen *fragām* “Begierde, Verlangen” gebildetes Abstrakum⁸⁴. Durch das Vorkommen des *fragāmišn* (im Pl.) wird diese Stelle eindeutig manichäisch ausgelegt, indem es auf das Handeln der Auditoren in der Welt hinweist. Dem Text T III D 278 II = M 8251 nach werden die Gebote und Handlungen der Hörer durch die Begehrlichkeit der Gier (*prg’myšn* ‘y’ ‘z’) bestimmt, im Gegensatz zu den *Electi*, die die ganze Welt und ihre Begehrlichkeit abgelegt haben (*’rd’w’n hm’g šhr* ‘wš *prg’myšn pr’mwxt*)⁸⁵.

3.3. IV/II

6/-8/ Die Parallelstelle in der IX. Sim. 21 lautet: *καὶ τὰ ῥήματα αὐτῶν μόνα ζῶσι, τὰ δὲ ἔργα αὐτῶν νεκρά ἐστίν* “und nur ihre Worte sind lebendig, ihre Werke aber tot.” In der judenchristlichen Tradition ist der Gebrauch von *νεκρός* als qualifizierendes Adjektiv zu *ἔργα* in der Umkehr- und Missionspredigt angesiedelt. So steht in Hebr 6.1 *μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* “die Umkehr von den toten Werken”, womit eine Verurteilung des heidischen bzw. gottlosen Lebens – und implizit des Götzendienstes – als ein von Finsternis, Teufel und Tod beherrschtes, gemeint ist⁸⁶. Diesen Zug urchristlicher Verkündigung könnte Mani selber gekannt haben, auch wenn er ihn anders ausgelegt hat.

Diese Stelle – eine der schwierigsten des ganzen Fragments –, die wegen des manichäischen Terminus technicus *kīrdagān* mehrdeutig ausgelegt werden könnte, gibt exemplarisch Zeugnis für das, was man als *Interpretatio manichaica* bezeichnen kann. Wenn man *kīrdagān* – formal hergeleitet von **kṛta-kāna*, eine substantivierte Adjektivbildung auf

79. Vgl. Henning 1937, S. 46, Z. 11 und 15, wo die Entlassung der Sünde im Titel von zwei Hymnen vorkommt.

80. Asmussen 1965, S. 167-193.

81. Zu *xār* vgl. Henning 1937, S. 376. Zu seinem parthischen Äquivalent **sq(y)l* und seinem Bild. Colditz 1987, S. 282 f. In einer Beschreibung des Lichtreichs aus der chinesischen Hymnenrolle (H. 299) kann man lesen: “Scherben, Dornen und unreine Gräser / Zu behaupten, es gäbe sie, ist falsch”, zitiert nach Schmidt-Glintzer 1987, S. 48. Vgl. auch die parthische Rekonstruktion bei Boyce 1954, S. 72, Vers 38 b.

82. Cirillo 1991, S. 51; 1992, S. 193.

83. Vgl. Sims-Williams 1985, S. 574f.: koptisch *tentolē ʾmm̄thēke ʾmma[ka]rios* “the commandment of blessed poverty” und soghdisch *fm̄xwnde dšt’wc* “blessed poverty”.

84. Vgl. Henning 1933, S. 177 und Sundermann 1973, S. 131.

85. Vgl. Andreas / Henning 1933, S. 19, Z. 18.

86. Vgl. Sapientia Salomonis 13-15; Röm 1, 18-32; 13, 12 *ἔργα τοῦ σκοτοῦς* = Eph 5, 11; 1. Joh 3, 8 *ἔργα τοῦ διαβόλου*, Hebr 9, 14.

*-kāna zu einem *-ta-Verbaladjektiv⁸⁷ – wie üblich mit “Tun, Handlung” wiedergibt⁸⁸, dann stehen in dieser Stelle zwei Termini der ethisch so wichtigen manichäischen Triade: Denken, Wort und Tat. Man findet diese Triade auf die Sünde bezogen im parthischen M 7: ‘*ndyš’d w’xt u kyrd*, “... die gedachte, die gesprochene und die getane (Sünde)”⁸⁹. Eine dreiteilige Auffassung des ethischen Verhaltens eines Auditors ist auch aus dem mittelpersischen Fragment M 49 bekannt: *duš-mati* “das üble Denken”, *duš-xufti* “die üble Rede”, *dūšxwaštih* “die schlechte Tat”, wobei man zoroastrischen Einfluß bei der Anwendung dieser Termini – alle durch *duš* ethisch negativ qualifiziert – annehmen kann. In unserem Text kommen nur zwei Glieder der obigen Triade vor: *saxwan* “das Wort”, ein Nomen im Singular, und *kīrdagān* “die Werke”, eines im Plural, beide bestimmt durch die antithetischen Adjektiva *zīndag* “lebendig” und *murdag* “tot”. *zyndg* ist in der manichäischen Literatur iranischen Ausdrucks bekannt als Epitheton der Wesen der Lichtwelt⁹⁰ oder in *n’p zyndg* “lebendiges Geschlecht” als Bezeichnung der manichäischen Gemeinde⁹¹.

M. Back hat sich in seinem Artikel “KIRDEGĀN” ausführlich mit der Semantik dieses Begriffs befaßt. Er untersucht 51 Beispiele aus den sasanidischen Inschriften und der manichäischen Literatur. Neben der Wurzel ¹*kar* “machen” postuliert er – mit Verweis auf Belardi, Pagliaro, Nyberg und Périkhanian – eine Wurzel ²*kar* mit der Bedeutung “feierliches Sprechen”⁹². Zu einer Basis **kpta-* / **kpti-* “Rezitieren” wird eine Form **kptakāna-* bzw. **kptikāna* mit der ursprünglichen Bedeutung “das zum Rezitieren gehörige” gebildet, die später im Mittelpersischen bzw. Parthischen mit Bezug auf das “was die vorgeschriebenen Texte selbst betrifft, wie auch deren Vortrag im Gottesdiensts” “liturgische Anrufung”, “Ritus” wurde⁹³. Back hält für angemessen auch eine Wiedergabe des *kīrdagān* mit “Liturgieform” bzw. “Liturgiefeier” oder einfach “Gottesdienst”, wobei er “nur den Teil meint, der mit Beten, Lesen und Singen zu tun hat, nicht aber eine Form des Opfers (die der Manichäismus gar nicht kennt)”⁹⁴. Er schlägt die folgende Übersetzung dieses Passus vor: “zwar haben sie das Lebendige Wort, aber in ihrem **Gottesdienst** sind sie tot”⁹⁵. Diese Übersetzung hebt deutlich hervor, wie die *Interpretatio manichaica* den vom Christentum geprägten ethischen Terminus der Werke (τὰ ἔργα)⁹⁶ mit einem anderen ersetzt, der auf einen für die Manichäer viel wichtigeren Bereich des kultischen Lebens hinweist. Damit werden die Menschengruppe des vierten Berges charakterisiert: sie befinden sich in einem Zwischenzustand, einem Mischstadium, weil sie durch diese beiden Gesinnungen existieren, wörtlich: sie stehen in ihnen. Das selbe Begriffspaar *saxwn* und *kyrdg’n* kommt im parthischen Fragment M 334 a /V/6/ mit den vorangestellten Adjektiva *r’št* “wahr” und *r’zwr* “gerecht” vor. Hier charakterisiert der Vers die sogenannten “Schuldner” (*p’r bwrđ’n, pwrđg*), d. h. die Hörer⁹⁷.

87. Back 1988, S. 46

88. Boyce 1977, S. 54 “action, act, deed”; Sundermann 1973, S. 127. “Tat, Werk”; Henning 1937, S. 112. “Handlung, Tat”. Die meisten Iranisten fassen *kīrdagān* als Plural auf, abzuleiten wahrscheinlich aus einer Nominalbildung **kpta-* mit *-aka-* Suffix.

89. Vgl. Andreas / Henning 1934, S. 873, Z. 121f.

90. Vgl. auch die Götternamen *gryw zyndg* “Lebendiges Selbst”, *m’dr ‘y zyndg’n* “Mutter der Lebenden”, *w’xš zyndg* “Lebendiger Geist”. Sundermann 1979, S. 99f.

91. Sundermann 1975, S. 20, Anm. 28.

92. Back 1988, S. 58.

93. Back 1988, S. 58.

94. Back 1988, S. 59.

95. Back 1988, S. 60.

96. Im Neuen Testament bezeichnet es – in einem bedeutsamen Teil der Belege und manchmal auch durch das Attribut *ἀγαθός* bestimmt – die einen einheitlichen sittlichen Charakter zeigenden Leistungen der Menschen, vgl. die ganzen Stellen bei Bauer 1988, Sp. 623.

97. Vgl. Colditz 1987, S. 292-297.

Leider sind die Menschen des vierten Berges nicht näher zu bestimmen. Sie dürfen dem oben ausgeführten mehr oder wenig vollkommene Hörer bezeichnen.

10/ *manohmed* ist neben *grīw* und *gyān* einer der wichtigsten – wenn ein mehrdeutiger – Begriff der manichäischen Lehre⁹⁸. *manohmed* ist in parthischer Sprache die Bezeichnung des Licht-Nous, einer erlösenden Kraft des manichäischen Pantheons. In den mittelpersischen Texten wird diese Gottheit mit dem zoroastrischen *Wahman*, dem awestischen *Vohu manah* identifiziert. Dieser Tatbestand der manichäischen Lehre und die Tatsache, daß in der parthischen Überlieferung *manohmed* der zweite⁹⁹, in der mittelpersischen das dritte Glied¹⁰⁰ der Pentade der menschlichen Seelenteile bezeichnet, hat W. Sundermann veranlaßt, eine neue Etymologie dieses Begriffs zu versuchen¹⁰¹. Er führt ihn auf das awestische **managhō humaiti* "gutes Denken des Sinnes" zurück, das über **manhōmed* unter Reduzierung der Laute *hōh* zu sowohl *manōhmed* wie *manhōmed* wird (mit der entsprechenden Schreibung *mnwhmyd* bzw. *mnhwmymd*). Die Schreibung *mnhwmymd* spricht für eine weitere Kürzung des *ō* vor *h*¹⁰². Das mittelpersische *manohmed*, das das dritte Glied der menschlichen Seele bezeichnet, wurde ins Parthische übernommen und zum Licht-Nous umgedeutet. Das zweite Glied der menschlichen Seele wurde in der parthischen Überlieferung entsprechend *manohmed* genannt und als solches hat es sich in der anderen Sprachen des östlichen Manichäismus verbreitet¹⁰³. Der Redewendung *pad dō manohmed ēstānd* – wörtlich "sie stehen in zwei *manohmed*" – steht gegenüber *pad yak manuhmed ēstādan* (T III D 278 II V 12 = M 8251) bzw. *pad ēw manohmed* (M 28 II 1f.), die einen idealen Zustand innerhalb der manichäischen Gemeinde beschreibt¹⁰⁴. Daran ist die Stelle aus dem arabischen *Fihrist* anzuknüpfen, die das neunte Gebot an die Hörer, die Unterlassung des "Stehens in zweifacher Bestrebung" (*al-qiyām bi-himmatain*) nennt¹⁰⁵. Daher könnte man vermuten, mit dieser Parabel seien Hörer gemeint, die diesem Gebot nicht nachgehen.

11/ Fängt die Parabel des fünften Berges an. Sie hat ihre Entsprechung in der IX. Sim. 22.

13/ *buland* "hoch" kommt nicht im griechischen Text vor (dort: der fünfte Berg trägt grüne Pflanzen *βοτάνας χλωράς*, ist aber steinig *τραχύς*) und scheint hier die Schlüsselrolle in der Parabel zu spielen: Gerade weil der Berg hoch ist, sind die Voraussetzungen für das gute Gedeihen der darauf wachsenden Pflanzen schlecht. *dārūg* "Baum, Pflanze, Holz"¹⁰⁶ erscheint im Singular und ist als Kollektivum aufzufassen: "Gewächs".

14/ *xwēdag* ist eine Adjektivbildung von *xwēl* "das Feuchte"¹⁰⁷.

16/-18/ Wissen *dānišn* und Weisheit *wihīh* bezeichnen hier die Gnosis, die von den Manichäern empfangen werden soll und von den anderen Menschen nicht empfangen werden kann. In einem Vers, der die Erlösung des Ersten Menschen durch die Gnosis beschreibt,

98. Sehr bedeutsam ist seine Rolle als *salvator salvandus* in den parthischen Hymnen *Angad rōšnān*. Vgl. die ausführliche Untersuchung von Colpe 1961, S. 94f.

99. *b'm*, *mnwhmyd*, 'wš. 'ndyšyšn, *pr'm'ng* entsprechend dem griechischen *ἐννοια*, lateinischen *sensus* und syrischen *maq'ā*. Als eine der fünf Hypostasen des Lichtreiches kommt er an der zweiten Stelle in der parthischen Überlieferung und in einer anderen Reihenfolge im mittelpersischen Fragment M 382 2/-5/ vor. Vgl. Sundermann 1973, S. 90f.

100. Sundermann 1984, S. 501. Es entspricht dem griechischen *φρόνησις*, dem lateinischen *prudencia* und dem syrischen *re'yānā*.

101. Sundermann 1994, S. 123-129.

102. Sundermann 1994, S. 128.

103. Sundermann 1994, S. 129.

104. Übersetzungsvorschläge dieser letzteren beiden idiomatischen Wendungen: "Einmütig, in Harmonie, in einem Willen verbunden", Sundermann 1994, S. 126, Anm. 22.

105. Sundermann 1994, a.a.O. Sims-Williams 1985, S. 578, übersetzt diese *Fihrist*-Stelle: "standing in two opinions, that is, doubt concerning the religion".

106. Sundermann 1973, S. 121. Boyce 1977, S. 34, "plant". Nyberg 1974, S. 58 übersetzt es mit "medicine, drug". Vgl. auch Andreas / Henning 1933, S. 311, Anm. 2, *d'rwn* "hölzern".

107. Vgl. Sundermann 1973, S. 138 und Nyberg 1974, S. 223f. Boyce 1977, S. 101, "sappy, moist".

erscheint *dānišn*: *zyr gy'n 'yg nywbxt ryst'hyzys bwd 'n'd, wrwystwš d'nyšn 'y 'whrmzdy 'y nyw xwd'y* “Die einsichtige Seele des Glücklichen – ihr ward die Auferstehung zuteil, sie glaubte das Wissen des Ohrmizd, des guten Herrn”¹⁰⁸. Diesem Begriff entsprechen in den *Acta Archelai* 18, 4 (18) *γνωσις* bzw. *scientia* und im *Fihrist 'ilm* (Flügel 59, 3)¹⁰⁹. Dazu gibt es eine andere Stelle in einem zum Werk *Šābuhragān* gehörigen Fragment (M 473 I), die die eben beschriebene Funktion von *dānišn* bestätigt: *ps xrdyšhr yzd h'n ky nxwst 'wy nr d'm nwxwyr ['y] prtwmyn xrd 'wd d'nyš[n d'd] 'wš ps'c j'(r) j'r w(')[w'm] 'w'm xrd 'wd d'nyšn 'w(m)[rdn?] pryst'd ...* “Then Xradešahr (the god of the world of wisdom) – he who first [gave] that male creation, the original First Man, wisdom and knowledge, and (who) afterwards from time to time and from [age] to age sent wisdom and knowledge to mankind ...”¹¹⁰.

Das Begriffspaar *xrd 'wd d'nyš* “Weisheit und Wissen” werden auch in anderen Texten belegt z. B. im Fragment M 805a 9-10/: *xrd 'wd d'nyšn 'y rw'(n)[c](y)n[y](h) ny pdyr'nd* “Weisheit und Wissen des Seelen(sammelns) nicht begreifen”¹¹¹. Es geht dabei um das Schicksal der Seelen, die im Leib, in Gier und Lust geboren werden.

In zwei unterschiedlichen Kontexten kommt das selbe Begriffspaar im Fragment M 49 vor:

I R	11/ <i>xrdyc 'wd d'nyš 'y</i>	die Weisheit und das Wissen der
	12/ <i>yzd'n hyb pwršyd</i>	Gottheiten erfragen

eine Ermahnung an die Hörer und

II R	13/ <i>'wd xrd 'wd d'nyš 'yg</i>	die Weisheit und das Wissen
	14/ <i>rw'ncynyh</i>	des “Seelensammelns”

aus der Bekehrungsgeschichte Manis¹¹².

whyh 'wd d'nyšn erscheinen zusammen in der Aufzählung der Vorzüge von der Religion Manis als Bestandteil der manichäischen Offenbarung¹¹³. Anderswo, in einer Parabel für die religiöse Erziehung der Hörer, wird die Weisheit der Heilslehre durch die Lampe versinnbildlicht¹¹⁴.

16/ *gr'w* ist neben *manohmed* ein anderer wichtiger manichäischer Terminus, der die innere Wesenheit des Menschen bezeichnet. Seine verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten – Selbst, Seele, Ich – können nur teilweise seine Semantik aufdecken. Er bezeichnet denjenigen Teil des Menschen, der nach der Vermischung des Lichts im irdischen Menschen gefesselt leidet, aber dennoch auf Grund der Konsubstantialität die Fähigkeit besitzt, den Erlöser zu erkennen um damit befreit zu werden.

18/ Interessanterweise kommt das von *'stwrn'n* abgeleitete Substantiv *'stwrn'nyy* “Hartnäckigkeit” zweimal in einer Liste von Sünden und Leiden vor, die im Körper und in der lichten Seele (hier *gyān*) des Ersten Menschen und seiner Frau bei der Erschaffung eingepflanzt wurden¹¹⁵.

24/ Ein ähnlicher Gebrauch von *izw'rādan* bietet eine Stelle aus dem Fragment M 1010 /R/II/21-22/:

108. Text nach Boyce 1975, S. 101, 4; Übersetzung nach Henning 1932, S. 224.

109. Henning, a.a.O., Anm. 6.

110. Text und Übersetzung nach MacKenzie 1979, S. 504f., Z. 17-22.

111. Sundermann 1981, S. 96.

112. Beides bei Andreas / Henning 1933, S. 15 u. 17.

113. Andreas / Henning 1933, S. 5 (T II D 126 II/V/12/) und Boyce 1975, Text a, 4 (M 5794).

114. Vgl. Sundermann 1973, S. 88, M 47 II/V/8/.

115. M 7982 R/II/20/ u. V/II/33/, Andreas / Henning 1932, S. 24 u. 26 und Hutter 1992, S. 87 u. 91.

21/ zyr'n ky xwybš

die Weisen, die sich

22/ gryw 'zw'rynd hyb

selbst erkennen, die mögen ...¹¹⁶

Diejenigen, die die Erkenntnis der göttlichen Natur des eigenen *grīw* erlangen, werden als Weise bezeichnet. Diese Gnosis ist die Erkenntnis, die die Menschen des fünften Berges in ihrem streitsüchtigen und hartnäckigen *grīw* begehren.

Die Parabel des fünften Berges in manichäischer Version zeigt wenig Ähnlichkeiten mit ihrem Pendant in der IX. Sim. des *Hirten des Hermas*. Von Interesse sollte für die Manichäer der Satz "wollen alles wissen und wissen doch gar nichts" *θέλοντες πάντα γινώσκειν, καὶ οὐδὲν ὅλως γινώσκουσι* sein (IX. Sim. 22,1). Leider bricht der Text dort ab, wo man die Ergänzung "sie wissen doch nicht" nur vermuten kann. Auf welche Gruppe von Menschen in dieser Parabel angespielt wird, bleibt unklar. Im griechischen Text sind auch die Epitheta, die die Bewohner des fünften Berges charakterisieren, unterschiedlich: *δυσμαθεῖς* "schwer zu belehren", *αὐθάδεις* "dreist" und *ἐαυτοῖς ἀρέσκοντες* "selbstgefällig". Vermuten könnte man darunter nur Leute, die der Gnosis nicht teilhaftig sind d. h. Nichtmanichäer, die aber nach einem erlösenden Wissen streben. Der Zustand ihrer eigenen Natur, ihres *grīw* ist das Hindernis auf dem Wege zur Erlangung der Gnosis.

3.4. V/III/

Von der Parabel des sechsten Berges ist nur ein Teil der Deutung überliefert.

3/ *bzgr* kann als Substantiv durch "Sünder, Übeltäter" oder als Adjektiv durch "sündig, böse" wiedergegeben werden¹¹⁷.

4/ *zrw'c* ist ein Kompositum: *zwr* "Lüge" + *w'c* "Stimme, Rede" wie z. B. *zgrw'c* "mit melodischer Sprache, Stimme"¹¹⁸ und von daher "mit lügnerischer Stimme" zu übersetzen¹¹⁹.

Ein Vergleich mit der entsprechenden Deutung des 6. Berges aus dem *Hirt des Hermas* bestätigt nochmals die Eigenart des manichäischen Textes. Im Unterschied zum christlichen nennt der manichäische Text die Menschen, die Gegenstand der Deutung sind, *bzgr* "sündhaft". Es scheint, daß die von sündhaft bis unschuldig stufenweise folgende Darstellung der Menschen in *Hirt des Hermas* keine identische Abstufung im manichäischen Fragment kennt. Das Element, das im frühchristlichen Text zur Abstufung dient, nämlich das Bußetun, die *Metanoia*, spielt im manichäischen Text keine Rolle (mit Ausnahme vielleicht des 2. Berges). Eine Entsprechung gibt es doch in den beiden Texten: sie ist die üble Nachrede, die im mittelpersischen Text lautmalerisch wiedergegeben wird.

8/ Es beginnt die Parabel des siebten Berges.

9/ Ergänzung *dārūg*, vgl. V/I/13/.

10/ *hwzrgwn* ist ein Kompositum: *hw* "gut, schön" + *zrgwn* "grün"¹²⁰.

11/ *rwst* ist auch sonst in der Parabelliteratur bezeugt¹²¹.

116. Sundermann 1973, S. 27.

117. Sundermann 1981, S. 157, *bzkr/bzqr*.

118. Henning 1937, S. 222, Z. 354.

119. Sundermann 1981, S. 122, Anm. 6, schlägt für die Wurzel *dr'y-* neben der üblichen "schreien" auch eine Bedeutung "überlisten" vor, die an manchen Stellen besser passen würde, wie auch im Fr. M 97 der Fall ist. Naheliegender wäre für *dr'yšn* dann die Bedeutung "Trug" oder "List".

120. Andreas / Henning 1934, S. 56, "schön grün".

121. Sundermann 1973, S. 95f., M 500 c /R/3f./.

17/ *xwb 'wd xwš* ist ein Hendiadyn¹²². Bailey faßt *xwaš-rāy* als Bahuvrīhi-Kompositum und als Gegenbegriff zu *wīd-rāy* “grieved” auf und gibt es mit “happy” wieder¹²³.

18/ *rw'ncyn* “für die Seele sammelnd, seelensammelnd” (ein Kompositum *rw'n* “Seele” + *cyn* Präsensstamm von der Wurzel *cay-* “sammeln, aufrichten” ist wieder ein Terminus technicus des Manichäismus und das Oppositum zu *tancay* “sinnlich, weltlich”¹²⁴. Im Fragment M 98 I/R/16/ u. 22/ charakterisiert *rw'ncyn* die fünf in der Sonne und im Mond eingesetzten Engel¹²⁵. In M 805 a R/10/ weist *rw'ncynyh* “Seelensammeln” auf den bedeutenden Vorgang der Rückführung des Lichts in deren Reich.

20/ *'zygryy* “Habgier” ist auch ein Bahuvrīhi-Kompositum: *āz* “Begierde, Gier” + *kar* “Tat, Werk”. Das Adjektiv *'zygr* charakterisiert den Ersten Menschen und seine Frau¹²⁶.

22/ Mit *frazendān yazdān* “Die Kinder der Götter” können die Hörer gemeint sein. Es gibt auch eine Stelle M 36 I/R/19/, wo steht “die Kinder der Götter”, jedoch anders geschrieben: *frazendān i yazdān*¹²⁷. *Yazdān* ist in der manichäischen Literatur eine geläufige Bezeichnung für eine ganze Reihe von Emanationen und Hypostasierungen des Lichtreiches.

23/ *šad ud framēn* “fröhlich und glücklich” kommt auch in I B 4974/V/15/ vor¹²⁸.

4. *Interpretatio manichaica* im Fragment M 97

Eine Synopsis der Motive und Termini technici in *Hirt des Hermas* und im Fr. M 97 wird die Aufgabe der Bestimmung der manichäischen *Interpretatio* erleichtern.

IX. Similitudo		M 97	
Symbole	Das Symbolisierte ¹²⁹	Man. Interpretatio	Das Symbolisierte
Turm <i>πύργος</i>	Die Kirche <i>ἐκκλησία</i>	Lagerhaus <i>hāmābēr</i>	[Ein Lichtort?] —
1. Berg schwarz <i>μέλαν</i>	Abtrünnige, Lästere des Herrn, Verräter der der Knechte Gottes	finster <i>tārīg</i>	[zum Reich der Finsternis gehörige Wesen]
2. Berg kahl <i>ψιλόν</i>	Heuchler und Lehrer der Schlechtigkeit	leer <i>tuhīg</i>	Heuchler und Lehrer der Unwahrheit
	Frucht der Wahrheit bzw. Der Gerechtigkeit Buße (<i>μετάνοια</i>) tun —		Frucht der Wahrhaftigkeit sich bekehren Erlassen der Sünde (<i>āstār hištan</i>)

122. Sundermann 1981, S. 96, 1497.
123. Bailey 1934, S. 297f.
124. Henning 1933, S. 182, wörtlich “für den Körper sammelnd”.
125. Sundermann 1981, S. 96.
126. Vgl. M 7982 V/I/20/; M 7983 I/R/II14/ und M 7983 I/VII/23/.
127. Andreas / Henning 1933, S. 33 und Anm. 4. Sie werden auch als Sprößlinge Manis bezeichnet, die mit den Hörern indentifiziert werden können.
128. Waldschmidt / Lentz 1933, S. 81.
129. Neben dem eigentlich Symbolisierten werden auch Termini oder Redewendungen angeführt, die für den Vergleich von Bedeutung sind.

3. Berg: Dornen Disteln	die in allerlei Geschäfte verwickelt Reichen	Dornen u. Disteln	Reichen
4. Berg: Gewächse die oben grün sind und an den Wurzeln verdorrt	Zweifler ihre Worte haben Leben ihre Werke sind tot —	— —	— <i>saxwan zīndag; kīrdagān murdag [Kulthandlungen] pad dō manohmed ēstēnd [Hörer]</i>
5. Berg: steinig mit grünen Pflanzen	Glauben haben aber sind unbelehrbar, anmaßend, selbstgefällig	hoch mit saftigem Gewächs	streitsüchtig und hartnäckig; Menschen, die Weisheit und Wissen nicht empfangen [d.h. keine Manichäer]
6. Berg: mit großen und kleinen Spalten und verwelkten Pflanze	Verleumder	—	Menschen, die <i>bazgar</i> (sündhaft) sind; Lügner, Betrüger
7. Berg, worauf Pflanzen wachsen und Tiere weiden	Gläubige: lauter, unschuldig, selig; haben Erbarmen mit jedem Menschen; freuen sich an den Knechten Gottes	Es wachsen Pflanzen; weiden Geschöpf und Vierfüßler	sind gut und vernünftig u für die Seelen sammelnd (<i>ruwāncīn</i>); ohne Habgier (<i>āzegarīh</i>); sind sie fröhlich und glücklich[Hörer]

Aus dieser Synopsis lassen sich folgende Charakteristika der *Interpretatio manichaica* feststellen:

1. Inhaltlich entsprechen sich die beiden Texte sehr selten: Anfang der Deutung des 2. Berges, einige wenige Redewendungen (z. B. Dornen und Disteln), Anfang der Deutung des 7. Berges usw.

2. Wie der Hermas-Text wichtige Termini der christlichen Lehre aufweist: *ἐκκλησία, δικαιοσύνη, μετάνοια, ἔργα* so beinhaltet auch der Fr. M 97 ausschlaggebende Begriffe des Manichäismus: *tārīg, hammozāgān, drōzanīh, ardāyīh, kīrdagān, manohmed, grīw, bazag, āstār, ruwāncīn, āzegarīh, dānišn*. Nur diese Begriffe können als Interpretamente zu den fehlenden bzw. entschlüsselten Deutungen der Parabeln in ihrer manichäischen Version dienen. Der Interpret des christlichen Textes scheint nur den Rahmen der IX. Sim. übernommen zu haben. Das Problem der *Metanoia*, das Zentralanliegen in der christlichen Similitudo, spielt im manichäischen Text eine viel geringere Rolle als man angenommen hat¹³⁰.

3. Die ganze manichäische Terminologie deutet auf eine Parabelsammlung hin, die zur Belehrung und Erbauung der Hörer dienen sollte. Bedeutsam scheinen in diesem Zusammenhang einerseits die Termini ethischen Inhalts: *āstār hištan* "das Erlassen der

130. Vgl. Cirillo 1991 und 1992. Vielleicht nur in der Deutung des 2. Berges.

Sünden“, *fragāmišnān* “Begehrlichkeiten“, *istūrmān* “hartnäckig“, *pad dō manohmed ēstēnd* “sie stehen in zwei Gesinnungen“, andererseits die Begriffe aus dem kultischen Lebensbereich *kīrdagān*, *ruwāncīn*, welche beiden zu Adressaten die manichäischen Auditoren haben. Auch die ethische Abstufung der christlichen Similitudo ist in manichäischem Text nicht mehr zu erkennen.

Die *Interpretatio manichaica*, das Anwenden der eigenen Termini technici¹³¹ bei der Übertragung fremden Gedankengutes ist ein Proprium Manis und des Manichäismus, das bei einer genauen Betrachtung der geläufigen Abhängigkeitsthese die Argumentationsbasis entzieht. Ich lasse hier A. Böhlig noch einmal zusammenfassend sprechen: “Mani kann nicht als abhängig von etwas Bestimmtem angesehen werden. Er stellt sich vielmehr allen gegenüber, den Elkesaiten, Markion, Bardesanes, sonstigen Gnostikern, Mandäern, Heiden und nicht zuletzt Vertretern iranischer Religionen. Mit niemandem ist er einig, sondern er schafft sein eigenes System”¹³². Bei der Gestaltung dieses Systems und dessen späteren Fortbildungen erweist sich die *Interpretatio manichaica* als wichtige Komponente des manichäischen Synkretismus. Ihr Vergleich mit den beiden, viel mehr bekannteren, *Interpretationes graeca* und *romana* wäre für die ganze Diskussion um den manichäischen Synkretismus von Nutzen. Indem die letztgenannten *Interpretationes* zur Bildung höchstens eines Synkretismus ersten Grades (einer Theokrasie oder Göttermischung) führen können, entstehen im Manichäismus – der als die synkretistische Religion par excellence bezeichnet werden kann – viel komplexere synkretistische Konstellationen. Der Manichäismus selbst, der synkretistische Elemente anderer Religionen ein- und bearbeitet, kann als ein Synkretismus zweiten Grades bezeichnet werden¹³³. Die genaue Rolle der *Interpretatio manichaica* im Rahmen dieses Synkretismus zu umreißen bleibt ein dringendes Forschungsdesiderat¹³⁴.

131. Ich möchte die *Interpretatio manichaica* nicht nur auf Deutung und Benennung fremder Götter beschränken, wie meist der Fall bei der *Interpretatio graeca* und *romana* ist.

132. Böhlig 1975, S. 167.

133. Vgl. Colpe 1987, S. 225.

134. Der Verfasser dieses Artikels arbeitet z. Z. an einer Abhandlung über die historischen Stadien des manichäischen Synkretismus.

Abkürzungsverzeichnis

- AcIr* — *Acta Iranica*, Téhéran-Liège-Leiden
AoF — *Altorientalische Forschungen*, Berlin
BSO(A)S — *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*, London
BTT — *Berliner Turfantexte*, Berlin
HSP — *Henning Selected Papers* I (*AcIr* 14); II (*AcIr* 15), Téhéran-Liège 1977
SPAW — *Sitzungsberichte der (Königlich) Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Philologisch-historische Klasse), Berlin.

Literatur

- Andreas, F. C. / Henning, B. W. 1932 — “Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I”, *SPAW*, S. 173-222. (= *HSP* I, S. 1-48).
 Andreas, F. C. / Henning, B. W. 1933 — “Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II”, *SPAW*, S. 292-363. (= *HSP* I, S. 191-260).
 Andreas, F. C. / Henning, B. W. 1934 — “Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III”, *SPAW*, S. 846-912. (= *HSP* I, S. 275-339).
 Arnold-Döben, V. 1978 — *Die Bildersprache des Manichäismus (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 3)*, Köln.
 Arnold-Döben, V. 1986 — *Die Bildersprache der Gnosis (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 13)*, Köln.
 Asmussen, J. P. 1965 — *Xʿāstvānīft. Studies in Manichaeism*, Kopenhagen.
 Back, M. 1988 — “KIRDEGĀN”, in: W. Sundermann / J. Duchesne-Guillemin / F. Vahman (Hrsg.), *A green leaf. Papers in Honour of Professor J. P. Asmussen (AcIr 28)*, Leiden, S. 45-60.
 Bailey, H. W. 1934 — “Iranian Studies III”, *BSOS* 7, S. 275-298.
 Bailey, H. W. 1987 — “Armenia und Iran. IV. Iranian influences in Armenian. 2. Iranian loanwords in Armenian”, in: E. Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica* II, London-New York, S. 459-465.
 Bang-Kaup, W. 1977 — “Manichäische Erzähler”, in: G. Widengren (Hrsg.), *Der Manichäismus, (Wege der Forschung 168)*, Darmstadt, S. 260-286.
 Bauer, W. 1988 — *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6. Auflage, Berlin-New York.
 Böhlig, A. 1968 — “Der jüdenchristliche Hintergrund in gnostischen Schriften von Nag Hammadi”, *Mysterium und Wahrheit (Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums 6)*, Leiden, S. 102-111.
 Böhlig, A. 1975 — “Der Synkretismus des Mani”, in: A. Dietrich (Hrsg.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse 96*, Göttingen, S. 144-169.
 Böhlig, A. (Hrsg.) 1995 — *Die Gnosis III: Der Manichäismus*. Unter Mitwirkung von J. P. Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert, München-Zürich.
 Boyce, M. 1954 — *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian (London Oriental Series 3)*, London-New York-Toronto.
 Boyce, M. 1964 — “Some Middle Persian and Parthian constructions with governed pronouns”, *Dr. J. M. Unvala Memorial Volume I*, Bombay, S. 49-56.
 Boyce, M. 1975 — *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian (AcIr 9)*, Leiden.
 Boyce, M. 1977 — *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian (AcIr 9a)*, Leiden.

- Brunner, C. 1977 — *A Syntax of Western Middle Iranian*, Delmar-New York.
- Cirillo, L. 1991 — “Hermas dans la tradition manichéenne: à propos du fragment M 97 en pehlevi”, in: A. van Tanagerloo / S. Giversen (Hrsg.), *Manichaica Selecta (Festschrift J. Ries)*, Leuven, S. 49-52.
- Cirillo, L. 1992 — “«Hermas Pastor» and «Revelatio Manichaica». Some remarks”, in: G. Wießner / H.-J. Klimkeit (Hrsg.), *Studia Manichaica*, Wiesbaden, S. 189-197.
- Colditz, I. 1987 — “Bruchstücke manichäisch-pathischer Parabelsammlungen”, *AoF* 14/2, S. 274-313.
- Colditz, I. 1992 — “Hymnen an Šād-Ohrmezd”, *AoF* 19, S. 322-341.
- Colpe, C. 1961 — *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 78)*, Göttingen.
- Colpe, C. 1987 — “Syncretism”, in: M. Eliade (Hrsg.), *The Encyclopedia of Religion* XIV, New York, S. 218-227.
- Dibelius, M. 1923 — *Der Hirt des Hermas. Die Apostolischen Väter IV (Handbuch zum Neuen Testament; Ergänzungs-Band)*, Tübingen, S. 415-639.
- Henning, W. B. 1932 — “Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus”, *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlin, S. 214-228 (= *HSP* I, S. 49-63).
- Henning, W. B. 1933 — “Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente”, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 9, Leipzig, S. 158-253 (= *HSP* I, S. 65-160).
- Henning, W. B. 1936 — “Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90, Leipzig, S. 1-18 (= *HSP* I, S. 379-396).
- Henning, W. B. 1937 — “Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch”, *Abhandlungen der (Königlich) Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1936, *Phil.-hist. Kl.* 10, Berlin (= *HSP* I, S. 417-557).
- Henning, W. B. 1943 — “The Book of Giants”, *BSOAS* 11, S. 52-74 (= *HSP* II, S. 115-137).
- Henning, W. B. 1944 — “The Murder of the Magi”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London, S. 133-144 (= *HSP* II, S. 139-150).
- Henning, W. B. 1945 — “Sogdian Tales”, *BSOAS* 11, S. 465-487 (= *HSP* II, S. 169-192).
- Hilhorst, A. 1988 — “Hermas”, *Reallexikon für Antike und Christentum* XIV, Stuttgart, Sp. 682-701.
- Hutter, M. 1992 — *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980-7984 (Studies in Oriental Religions 21)*, Wiesbaden.
- Ibn an-Nadīm — *Kitāb al-Fihrist*, mit Anm. hsg. von G. Flügel, nach dessen Tode besorgt von J. Rödiger und A. Müller, Bde. I-II, Leipzig 1871-1872.
- Joly, R. 1958 — *Hermas. Le Pasteur. Introduction, texte critique, traduction et notes (Sources chrétiennes 53)*, Paris.
- Klimkeit, H.-J. 1988 — “Das Tor als Symbol im Manichäismus”, in: W. Sundermann / J. Duchesne-Guillemin / F. Vahman (Hrsg.), *A green leaf. Papers in Honour of Professor J. P. Asmussen*, (*AcIr* 28), Leiden, S. 365-381.
- Klimkeit, H.-J. 1989 — *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts: iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 79)*, Opladen.
- Klimkeit, H.-J. 1993 — *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*, San Francisco.
- Lieu, N. C. 1994 — *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East (Religions in the Graeco-Roman World 118)*, Leiden-New York-Köln.
- MacKenzie, D. N. 1971 — *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.
- MacKenzie, D. N. 1979 — “Mani's Šābuhragān I”, *BSOAS* 42, S. 500-534.
- Müller, F. W. K. 1905 — “Eine Hermas-Stelle in manichäischer Version”, *SPAW*, S. 1077-1083.

- Nyberg, H. S. 1974 — *A Manual of Pahlavi II*, Wiesbaden.
- Polotsky, H. J. 1977 — “Manichäismus”, in: G. Widengren (Hrsg.), *Der Manichäismus*, Darmstadt, S. 101-144 (erschienen zuerst in: Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*; Suppl. VI, Stuttgart 1934, Sp. 241-272).
- Salemann, C. 1908 — “Manichäischen Studien I”, *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, VIII série, VIII 10*, St. Petersburg.
- Schmidt C. / Polotsky, H. J. 1933 — “Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler”, *SPAW*, S. 2-90.
- Schmidt C. / Polotsky, H. J. / Böhlig, A. 1940 — *Kephalaia I (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin)*, Stuttgart.
- Schmidt-Glitzner, H. 1987 — *Chinesische Manichaica*, (*Studies in Oriental Religions* 14), Wiesbaden.
- Sims-Williams, N. 1985 — “The Manichean commandments: a survey of the sources”, *Papers in honour of Professor Mary Boyce (Aclr 25)*, Leiden, S. 573-582.
- Staats, R. 1986 — “Hermas”, *Theologische Realenzyklopädie* XV, Berlin-New York, S. 100-108.
- Sundermann, W. 1973 — *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer (BTT 4)*.
- Sundermann, W. 1979 — “Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos”, *AoF* 6, S. 95-133.
- Sundermann, W. 1981 — *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (BTT 11)*.
- Sundermann, W. 1984 — “Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch”, *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata (Aclr 23)*, Leiden, S. 491-505.
- Sundermann, W. 1985 — *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch (BTT 15)*.
- Sundermann, W. 1992 — *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version (BTT 17)*.
- Sundermann, W. 1994 — “Manomhēh rōšn «der Licht-Nous», Ursprung und Wandel eines manichäischen Begriffs”, in: K. Röhrborn / W. Veenker (Hrsg.), *Memoriae munusculum, Gedenkband für Annemarie v. Gabain*, Wiesbaden, S. 123-129.
- Sundermann, W. (Hrsg.) 1996 — *Iranian Manichaean Turfan Text in early publications (1904-1934)*, London, (*Corpus Inscriptionum Iranicarum*; Suppl. Series Vol. III).
- Tedesco, P. 1921 — “Dialektologie der westiranischen Turfantexte”, *Le Monde Oriental* 15, S. 184-258.
- Waldschmidt, E. / Lentz, W. 1926 — “Die Stellung Jesu im Manichäismus”, *Abhandlungen der (Königlich) Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.* 4, Berlin, S. 3-129.
- Waldschmidt, E. / Lentz, W. 1933 — “Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten”, *SPAW*, S. 480-545.

Corporatisme et soufisme en terres anatoliennes

Luminița Munteanu

La problématique rattachée au système corporatif anatolien (*Âhîlik*) a éveillé assez tard l'attention des savants par rapport à d'autres aspects de la civilisation turque inchoative, vu le nombre insuffisant des sources relatives à sa structure, de même que l'opacité qui l'a caractérisé par endroits et qui l'a voué à une revalorisation tardive, pas dépourvue de surprises. Cependant, il est évident que sans approfondir ses données fondamentales, sans établir des connexions nécessaires entre le paradigme existentiel qu'il circonscrit et d'autres institutions et formes de cristallisation sociale, des séquences de temps importantes et des événements en quelque sorte étranges dans l'Anatolie médiévale restent obscurs ou bien exposés à des commentaires risqués, voire invraisemblables. En soulignant le rôle essentiel de cette association d'artisans dans la genèse et la consolidation de l'Empire ottoman, Fuad Köprülü a suggéré, au fond, une voie d'investigation très féconde, qui ne cesse de susciter l'intérêt et qui implique, de par sa nature, la corrélation de plusieurs domaines de recherche, que les approches de type classique seraient tentées de considérer divergents.

La première question soulevée par toute démarche analytique dans ce dessein découle de la définition même du terme de référence, puisque le cheminement historique des *Âhî* est loin d'être homogène d'une époque à l'autre; bien au contraire, il se distingue par une remarquable mobilité, suivant de près l'effervescence de la société et assurant la coagulation indubitable des agglomérations anatoliennes, au-delà des troubles inhérents aux commencements. Cette mobilité se fait remarquer par la variété des rôles assumés, par un véritable "jeu de masques" aux finalités souvent équivoques, qui justifie la diversité déconcertante des jugements formulés à son égard. Le statut de l'*Âhîlik*, ainsi que celui des personnes qui en faisaient partie, était, d'ailleurs, assez peu particularisé au début. Cette caractéristique, qui pourrait passer pour une ambiguïté essentielle, était en outre alimentée par la double appartenance de certains individus à l'*Âhîlik* et aux ordres mystiques de l'Asie Mineure ou aux associations guerrières des *Âlpler/Gâzîler*, que l'on estime antérieures à l'établissement des *Oghuz* en Anatolie¹.

Sans doute, l'enchevêtrement initial de la *futuwwa* et de certaines *ṭarīqa* du Proche-Orient n'est pas à négliger dans toute hypothèse heuristique. Le premier statut de la *futuwwa* fut rédigé par Šihāb ad-Dīn 'Abū-Ḥafṣ 'Umar bin 'Abd Allāh as-Suhrawardī (1145-1234), adepte éminent du soufisme, qui imposa, par ses données personnelles et son savoir, les principes essentiels du *taṣawwuf* et une vision qui ne resta pas sans conséquences pour l'agencement ultérieur des alliances chevaleresques dans le monde musulman. Rappelons aussi que la *futuwwa* de cour comme telle était connue en Anatolie bien avant la manifestation de l'*Âhîlik*; l'adhésion des sultans seldjoukides Qaikā'ūs I et Kaiqubād I à ses fondements est une réalité historique qui ne saurait être niée. Les idéaux héroïques des chevaliers turcs allaient trouver une motivation sociale plus profonde à l'époque de la colonisation anatolienne avec des Turcomans nomades ou semi-nomades disloqués du Turkeṣtān, du *Hurāsān* et de l'Afghānistān, suite à l'invasion mongole. La fondation de l'*Âhîlik* allait assurer non seulement

1. Fuad Köprülü (1959, p. 85) atteste l'existence d'une association des *Gâzî* en Transoxiane, au X^e siècle.

la structuration primaire des nouvelles communautés, extrêmement hétérogènes du point de vue ethnique, social, éducationnel, religieux, et l'affrontement des formes de concurrence professionnelle mises en œuvre par la population autochtone – largement majoritaire dans certaines régions –, mais aussi la sédentarisation plus rapide des colons.

Pour ce qui est de l'*Âhîlik*, la plupart des savants qui ont étudié les sources du système corporatif turc sont enclins à soutenir l'antériorité de ses principes par rapport à l'exode des Turcs vers l'Asie Mineure, en les considérant soit un écho de la *futuwwa* arabe (Taeschner 1986b; Massignon 1963), soit une structure originale à laquelle s'ajoutèrent ensuite les inévitables influences arabo-iraniennes (Çağatay 1981; 1989). Au zénith de leur existence, les *Âhî* arrivèrent à s'imposer comme une classe nantie, aux ambitions politiques évidentes, qui tâchait souvent de dissimuler son identité réelle sous l'apparence modeste, dénuée d'ostentation. Leurs rapports privilégiés avec les *Bektâşî*, qui nous paraissent fort intéressants, étaient soutenus non seulement par le vecteur turcoman citadin – signalons, en outre, la similitude frappante des trajets anatoliens attribués à *Âhî Evren/Evran* (*Âhî Ewren Şayh Nâşir ad-Dîn 'Abû-l-Hakâ'iq Maḥmūd bin Aḥmed*) et à *Hacı Bektâş Velî* (*Hâjjî Bektâş Welî*) –, mais aussi par la position-clef assignée au calife 'Alî dans les chaînes initiatiques de basse époque, dont le modèle semble se placer en milieu shî'ite.

Néanmoins, les membres des corporations anatoliennes affiliées à l'*Âhîlik* fréquentaient des ordres mystiques différents, orthodoxes ou hétérodoxes, et finissaient par en être plus ou moins visiblement marqués. L'appartenance d'un *usta*, “maître”, à l'une ou l'autre des confraternités spirituelles semblait exercer une emprise décisive sur l'option personnelle de ses apprentis (ou “fils adoptifs”). Quant à l'attachement traditionnel de certaines corporations à des ordres soufiques déterminés, dont parle Robert Mantran (1962, p. 113), il relève plutôt d'une évolution tardive, influencée, sans doute, par les penchants et les affinités des leaders qui imposaient un rattachement confessionnel solidaire ou, parfois, par l'orientation doctrinale du saint patron de la corporation (*pîr*). L'exemple le plus réputé en est celui des tisserands stanbouliotes, groupés dans le quartier de *Kırkçeşme*, qui passaient pour des adeptes zélés de la *Malâmatiyya* (tr. *Melâmetiye/Melâmîlik*).

Au sujet de l'ordre chronologique des chaînes initiatiques shî'ites, soufiques et corporatives, Louis Massignon (1963, p. 402) avait certainement raison de souscrire à l'affirmation d'Ibn Haldūn (1332-1406) quant à l'antériorité des initiations shî'ites par rapport à celles soufiques. En effet, le shî'isme s'avère dépourvu de substance sans l'idée de *walāyat*, “amitié, protection”, qui renvoie au rôle propédeutique de l'*imām*, et sans les chaînes initiatiques (*isnād, silsila*) par lesquelles se transmet “le sens caché”, la “science secrète”, la gnose, acquise sous la surveillance conséquente d'un maître spirituel suivant l'acception traditionnelle consacrée du mot (Corbin 1964, pp. 43-52). Concernant les initiations corporatives, il y en avait sans conteste un noyau bien avant l'avènement de l'Islam, non seulement dans le monde arabe ou iranien, mais aussi dans celui turc, sans toutefois exiger un lignage documenté comme tel.

Soulignons, une fois de plus, la précellence du calife 'Alî – le personnage initiatique emblématique de l'Islam –, qui constitue le repère obligé de toute chaîne initiatique. Par cette qualité maîtresse, il devient un véritable “maillon” reliant les options et les hypostases existentielles les plus diverses des hommes de l'Islam; la différenciation de ces options intervient non pas au niveau des principes, mais surtout à celui des détails et des objectifs pourchassés. La célèbre expression *Lā fatā illā 'Alī wa lā sayf illā Dū-l-Faqār*, “il n'y a pas de brave gars sauf 'Alî, il n'existe pas d'épée sauf Dū-l-Faqār” – qui, d'après une tradition (*ḥadīṭ*) islamique, aurait été lancée par l'archange Gabriel lors de la lutte de 'Uḥūd – a bien justifié, au reste, l'appropriation du calife 'Alî par les associations de la *futuwwa* arabe. L'épée remise par Muḥammad à 'Alî, pareillement au froc évoqué dans une histoire ésotérique, sanctionnait

précisément l'initiation de ce dernier, alors que le geste du Prophète ne faisait que jeter les bases d'une généalogie initiatique et, de manière implicite, d'une tradition aux suites fort importantes pour le shī'isme, le soufisme et les différentes branches du corporatisme musulman. Toujours est-il que le parrainage exercé par 'Alī place, dès le début, toute une série d'options existentielles, parfois apparemment divergentes, dans une remarquable relation de contiguïté, qui relativise tout discours exclusivement catégoriel et éveille des doutes majeurs sur l'opportunité ou le caractère opérant des démarches du type disjonctif.

On ne saurait ignorer, d'autre part, du moins au sujet des influences tardives, le rôle rempli par les janissaires dans la société ottomane et les formes d'initiation qui leur étaient propres, mais qui ne faisaient pas figure de forte originalité dans un univers aux éléments étroitement entrelacés. Sans entrer en détails ayant trait à la chronologie et sans insister sur les controverses à ce sujet, observons, quand-même, la liaison indubitable qui s'est établie, le long du temps, entre ce corps militaire fermé, élitare, se trouvant au service d'un État sunnite, et l'ordre mystique des *Bektâşî*, défini comme hétérodoxe et affichant, en réalité, une vision assez originale, sinon syncrétique de l'Islam; de fait, on se trouve confronté à un patronage spirituel complexe exercé par l'ordre dont la fondation est attribuée à Hâcî Bektâş Velî. N'empêche que le véritable créateur des janissaires est censé être le sultan Murâd I (1359-1389), qui était aussi membre de l'*Âhîlik* (Çağatay 1989, p. 98). De toute évidence, l'insertion d'un adolescent non-musulman aux rangs de cette infanterie régulière supposait une initiation. Provenus d'abord des prisonniers de guerre et enlevés ensuite à leurs familles par la méthode de "conscription" spécifiquement ottomane (*devşirme*), les futurs fantassins d'élite étaient, premièrement, "domptés" dans le *acemî ocağı*, "foyer des novices" – sorte d'institution d'accueil qui s'en chargeait pour du moins six ans. Ils passaient par la suite un stage déterminé à la campagne, auprès des paysans tures, afin de s'habituer à la langue et aux mœurs de leur pays d'adoption. L'assimilation des arcanes de l'Islam empruntait la forme classique d'une incontestable initiation à l'intention de ces jeunes hommes allogènes, qui provenaient de civilisations et de milieux très différents.

Il y avait, donc, une interpénétration constante des configurations initiatiques, ce qui explique assez bien non seulement les influences réciproques, mais aussi certains phénomènes de contagion ou de fusion. L'adhésion des janissaires aux corporations, de plus en plus fréquente vers la fin du XVII^e siècle et massive au XVIII^e siècle, annonçant et accompagnant la dégradation évidente de ce groupe redoutable, est en outre une réalité bien connue. Certains auteurs ottomans précisent, quant à cette période tardive, que nombre de corps de métiers côtoyaient déjà les détachements des janissaires, habitant les "casernes des célibataires" (*bekâr odaları*) mentionnées par Evliyâ Çelebi (Ewliyâ bin Darwîş Mehmed Zilli, 1611-1684)². Le croisement des deux formes d'initiation était raffermi par l'engagement de maintes corporations – rattachées, par la nature du métier qu'elles pratiquaient (la production des tentes, fournitures, armes, et ainsi de suite) à l'armée –, dans les campagnes militaires; celles-ci composaient les "corporations militaires" (*ordu esnâfı*). De même, on ne saurait omettre le fait qu'aux premiers siècles de colonisation, des derviches appartenant à plusieurs ordres mystiques, y compris les *Bektâşî*, accompagnaient les expéditions militaires, se faisaient remarquer par l'intense activité de prosélytisme déployée en Roumélie et dans les Balkans et se trouvaient en contacts assidus avec d'autres catégories de participants aux guerres de conquête.

Enfin, certains corps de métiers ou, disons plutôt, réseaux corporatifs ont fini par fusionner avec ou se dissoudre dans les *tarîqa* qu'ils fréquentaient auparavant. L'établissement *Âhî* de Kırşehir, remontant au temps d'Âhî Evren même, a survécu, dans ce contexte précis, jusqu'à l'aube du XX^e siècle, comme *tekke Bektâşî*. En outre, l'un de ses *şeyh* les plus renommés, le poète Gülşehrî, n'hésita pas de présenter, en 1317, dans son adaptation turque de

2. Voir Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi* (éd.: Reşad Ekrem Koçu) I. Istanbul 1953, pp. 109-175.

l'ouvrage allégorique *Manṭiq at-ṭayr*. “Le langage des oiseaux”, de Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār, les *Āhī* comme tenants du soufisme; il enrichit sa version d'un passage portant sur la composition et les règles de conduite de leur association (Taeschner 1991b)³.

Revenons, à ce point, à la dimension socio-religieuse de l'*Āhīlik*, plus frappante encore que son aspect guerrier, qui renvoie manifestement aux *'ayyārūn* et aux *fityān*, mais qui s'est illustré surtout dans sa première étape représentant, à notre avis, plutôt une adaptation fortuite aux impératifs historiques immédiats qu'une vocation réelle. C'est de cette dimension que découle sa relation équivoque avec les tendances fondamentales de l'Islam, ses oscillations permanentes entre le *zāhir*, “l'exotérique” et le *bāṭin*, “l'ésotérique”, de même que ses alliances, plus ou moins circonstanciées. Halime Doğru (1991, p. 21) remarque à juste titre que, durant les dernières années des Seldjoukides de Rūm, les autorités encourageaient le nichement des mystiques sunnites et l'édification des grands établissements aux mêmes inclinations dans les villes, alors que les ordres “hétérodoxes” déambulaient dans les régions isolées, la campagne, les montagnes ou les carrefours des grandes routes. C'est pourquoi une *tarīqa* tellement populaire que celle des *Bektāṣī* plaçait ses *zāviye* notamment dans le milieu rural et dans les bourgades, plus fréquentées par ses alliés “naturels”, les Turcomans. Bien au contraire, l'*Āhīlik* avait plutôt un caractère urbain (Ibn Baṭṭūṭa retient cette particularité dès le XIV^e siècle), comptait des individus de toutes les couches sociales, y inclus des sultans (Orhân Gâzî, Murâd I), ayant plusieurs orientations religieuses et venant de tous les coins de l'ancien monde turc.

De toute façon, une forme première d'association des personnes pratiquant un métier difficile ou hasardeux existait même en Asie Centrale, à la veille des grandes migrations, tant parmi les nomades que parmi les sédentaires. Aussi Tuncer Baykara (1985, pp. 99-105) arrive-t-il à identifier deux phases distinctes dans l'organisation du travail et des artisans de la ville seldjoukide de Konya, soit celle des *İğdiş/İkdiş* et celle des *Āhī* proprement dite, qui auraient récupéré des éléments traditionnels, tout en leur conférant une teinte islamique. Les *İğdiş*, dont l'existence est attestée dans plusieurs villes anatoliennes (Konya, Ankara, Aksaray, Ereğli, İskilip, Kayseri, Malatya, Sivas) dès la fin du XII^e siècle, comptaient pour une catégorie sociale prospère, qui jouissait d'un grand prestige, contrôlait la vie commerciale des centres urbains et veillait à la levée des impôts. Elle aurait été remplacée, peu à peu, par l'*Āhīlik*, qui ajouta à l'activité marchande prépondérante des *İğdiş* la production des biens réclamés par la population récemment colonisée. Mais tous les chercheurs ne s'accordent pas au sujet du status des *İğdiş* dans la société seldjoukide. Selon Faruk Sümer (1980, p. 163), c'était une catégorie sociale à prérogatives plutôt militaires, dont la tâche essentielle était la défense des cités; ce groupement, qui allait disparaître complètement vers la fin du XIII^e siècle, ne détenait point une position privilégiée, puisque sa mention dans les sources de haute époque ne survient que rarement et de manière assez confuse. D'après l'historien turc, l'appellation d'*İğdiş* (litt.: “hybride, bâtard”) pourrait suggérer que la classe de personnes en débat appartenait à un autre groupe ethnique que le noyau majoritaire. Claude Cahen, qui place cependant ce corps spécial dans la catégorie de l'aristocratie citadine, se range à la même opinion, avançant de plus qu'il s'agissait d'un équivalent des “pouloï” byzantins⁴. Il reste que les tâches “militaires”, plus ou moins librement assumées, n'étaient pas étrangères à l'*Āhīlik* non plus. D'autre part, le

3. De fait, le bref *mesnevî* (167 *beyit*, en mètre du type *remel*) attribué au même Gülşehrî et concernant *Āhī Evren* (*Kerâmât-i Āhī Ewrân tāba tarāhu*) est étroitement lié au *Manṭiq at-ṭayr*, tant du point de vue idéatique que purement formel.

4. “On s'est demandé, mais il est impossible de le prouver, non plus d'ailleurs que le contraire, si, sous l'appellation d'*İkdiş*, il n'y aurait pas aussi des indigènes convertis purs et simples, ou, à la manière de ce qui sera le cas des janissaires sous les Ottomans, des jeunes gens d'origine chrétienne prélevés sur la population pour y être élevés en soldats musulmans” (Cahen 1988, p. 151).

glissement de l'*İğdişlik* vers des attributions strictement défensives pourrait, en effet, refléter sa faillite sociale et illustrer son étape de déchéance finale.

Le bond historique des *Âhî* semble étroitement lié aux aléas qui, accompagnant l'invasion mongole, ont mené à un exode massif des populations turcophones et persanophones du Turkestan et du *Hurāsān* vers l'Asie Mineure, notamment vers les centres urbains florissants des Seldjoukides. La deuxième vague de migrations, qui survint après 1225, allait entraîner, à part les tribus nomades, un grand nombre de citadins disloqués des centres civilisés du *Hurāsān*, y inclus des savants et des gens de métier, ainsi que des Turcs sédentaires de l'Asie Centrale ou des régions circonvoisines. Aussi, l'affirmation de Claude Cahen, selon laquelle "il est peu douteux qu'ils [les *Âhî*] aient été, comme tous les citadins, par principe hostiles aux Turcomans" (1988, p. 317), nous paraît-elle quelque peu risquée, car être Turcoman, même à l'époque de la colonisation anatolienne primitive, ne signifiait pas forcément être nomade. Toujours est-il que les circonstances historiques ont favorisé une certaine évolution des *Âhî* et ont fini par influencer sur leur caractère plurivalent, tellement difficile à qualifier. Toute empreinte qu'elle fût des idéologies similaires du Proche- et Moyen-Orient, l'organisation des *Âhî* portait peut-être, enfermées dans sa coquille, les traces des alliances chevaleresques ou de métiers cristallisées dans les villes et les bourgades de l'ancien espace turc, dont l'histoire, souvent éphémère, reste encore à retracer.

Il est à observer que, dans sa première phase, l'*Âhîlik* se composait uniquement de dévôts musulmans (*mü'min*). Plus tard, lorsque le fondement religieux commença à s'affaiblir, vu l'épanouissement des confréries soufiques et de l'esprit conventuel, les non-musulmans furent, eux aussi, acceptés dans les corporations initiales, d'autant plus que l'exercice de certains métiers (le commerce du vin et des boissons alcooliques, par exemple) était interdit aux musulmans: les nouveaux venus, pour la plupart Grecs, Juifs et Arméniens, allaient s'intégrer dans le système préexistant et adopter les mêmes formes d'organisation que les Turcs. Ce processus s'accrut durant le deuxième règne de Mehmet II (1451-1481), après la conquête de Constantinople. Ainsi qu'il ressort des observations d'Evliyâ Çelebi, certaines corporations étaient entièrement, ou presque entièrement dominées, au XVII^e siècle, par les Grecs et les Juifs (donc par les non-musulmans), alors que d'autres, traditionnelles en milieu turc (les tanneurs, les bourreliers, les lutteurs), restaient musulmanes et closes, fidèles aux commencements, qu'elles continuaient à remémorer. Plus que la langue ou l'habitus, avec son cortège complexe de connotations symboliques, l'appartenance confessionnelle constituait, de fait, la marque identitaire la plus lourde de sens au niveau commun.

La portée religieuse de l'*Âhîlik* et ses liaisons originaires avec les confraternités mystiques anatoliennes sont indiquées par les dignités de *şeyh* et de *du'acı* (cette dernière rappelant le soi-disant *du'âhân* ou *du'âgû*, "préposé à la prière" des *tekke* soufiques), qui se retrouvaient dans ses hiérarchies. Le *du'acı* récitait la prière à l'occasion des cérémonies de réception corporative, de même que le *gülbânk/gülbenk*⁵ solennel invoquant le saint patron (*pîr*) de la corporation et les notables de son histoire (Gölpınarlı 1977, p. 103; Uludağ 1991, p. 146; Doğru 1991, p. 14). La laïcisation graduelle des corporations s'associera à la déchéance dramatique de ces catégories de personnages. Robert Mantran (1962, pp. 363-365) constate une diminution constante du rôle du *şeyh* au XVI^e siècle, de sorte que sa présence aux cérémonies publiques restait peu ou prou symbolique, soutenue plutôt par la force de la tradition que par sa représentativité réelle. Un processus semblable allait marquer l'évolution

5. Le *gülbânk* (*gülbenk*, *gülbâng*) – vocable d'origine persane, au sens de "prière" – se retrouvait dans les rituels de certaines confréries, telles les *Bektâşî* et les groupements apparentés ou les *Mawlawî*, ainsi que dans les cérémonies des janissaires; en milieu ottoman, ce mot désignait aussi l'appel à la prière (ar. *adân*, tr. *ezân*) et le cri de guerre, sur le champ de bataille. À la différence d'autres prières, le *gülbânk* était prononcé en ture et constitué, d'habitude, de propositions courtes, faciles à scander.

du *du'âcî*, qui occupait une position négligeable au XVI^e siècle, à savoir la direction de la prière collective matinale et de certaines prières dans les mosquées situées à la proximité des échoppes – ordinairement groupées par métiers, dans les mêmes quartiers ou ruelles. En dépit de leur déclin social manifeste, le *şeyh* et le *du'âcî* continuaient à escorter les dirigeants des corporations, lors des grandes parades ou fêtes.

Revenons à notre remarque initiale sur les relations des *Âhî* avec certains ordres mystiques anatoliens, d'inspiration notamment *Kalenderî*, pour constater, au premier chef, que celles-ci n'étaient pas dépourvues d'équivoque, mais qu'elles reposaient sur un ensemble de règles et pratiques semblables, sinon identiques. Par exemple, l'admission formelle dans les *tarîqa*, de même que dans les "loges" des *Âhî*, supposait une cérémonie d'initiation, qui succédait à une période spéciale de préparation et d'épreuves. Chez les *Bektâşî*, la phase d'apprentissage auprès du maître spirituel paraît assez dissemblable d'un individu à l'autre, quoique les ouvrages hagiographiques fassent parfois mention de quarante ans ou, incidemment, de quarante jours⁶. Chez les *Âhî*, la période de préparation impliquait, deux étapes distinctes, soit celles de *yamaklık* (deux ans) et de *çırâklık* (trois ans)⁷. C'était uniquement au bout de cet intervalle, à l'occasion de la promotion au degré de *kalfa*, "apprenti", que le futur artisan acquérait le droit de porter la ceinture (*şed*) ou le tablier (*peştemâl*) spécifiques à la corporation⁸.

À part le soubassement turcoman (et, peut-être, *Kalenderî*), qui ne saurait être sous-estimé, d'autres traits communs des *Âhî* et des *Bektâşî* sont dignes d'intérêt: la correspondance entre l'idéal moral des *Âhî*, exprimé par le vocable *fetâ* (ar. *fatâ*), et celui des groupes soufiques, voire des *Bektâşî*, rendu par le concept de *kâmil insân* (ar. *al-'insân al-kâmil*), "homme parfait", dont l'étalon était le calife 'Alî – parangon des vertus héroïques et chevaleresques dans les terres de l'Islam; la présence immanquable de Salmân le Pur dans les généalogies initiatiques (*isnâd*, *silsila*); des éléments vestimentaires et accessoires analogues, tels le froc (*hurka*), les détails de la coiffe, la ceinture porte-lame (*tîğ-bent*), les amulettes en pierre (*teslîm taş* et *palhenk taş*); la double hâche (*teber*) chez les *Bektâşî* et le gros couteau (*saldırma*) dépassant un mètre chez les *Âhî*; l'expression itérative *sâhib az-zamân*, "le maître du temps", désignant l'imâm eschatologique *al-Mahdî*, d'inspiration shî'ite tardive; l'invocation courante des douze imâm shî'ites, toujours de date plus récente; le symbolisme répétitif attaché au nombre dix-sept; des poètes et des thèmes d'inspiration littéraire partagés; des pratiques rituelles quasiment similaires (la purification de l'enceinte cérémoniale au début et à la clôture des assemblées; les prières de seuil et de consécration; la posture corporelle du maître et du néophyte durant la cérémonie d'initiation; la valeur morale assignée au repentir; la suggestion d'outrepasser la *Şarî'a*; l'ingurgitation finale de sorbet ou de *helva*; la communion alimentaire).

6. Le nombre quarante, on le sait fort bien, suggère l'attente, la préparation, l'épreuve, mais aussi l'accomplissement d'un cycle, le passage à une autre étape, le changement. Saül, David et Solomon ont régné quarante ans. Moïse et Muḥammad ont été "appelés" par Dieu et ont assumé leur mission "apostolique" à l'âge de quarante ans. Jésus-Christ a prêché quarante mois, alors que l'Ascension s'est produite au bout de quarante jours, et ainsi de suite. Le même symbolisme se retrouve dans quelques ouvrages turcs islamiques et même préislamiques, ainsi que dans les contes de fées traditionnels.

7. Le *yamak* et le *çırâk* étaient une sorte d'apprentis/ouvriers, le premier non-payé, le deuxième payé.

8. Dans les premiers statuts "techniques" concernant la structure et le fonctionnement de cette association, y compris celui anatolien de Yahyâ bin Halîl bin Çobân al-Burgâzî, on évoque généralement trois degrés, à savoir ceux de *yâğât*, *âhî* et *şeyh* (Çağatay 1989, p. 37). Au fur et à mesure que le temps passe, le nombre d'étapes permettant l'accès au secret du métier s'accroît considérablement, de sorte que les statuts deviennent de plus en plus élaborés; un phénomène semblable serait à constater quant aux traités soufiques tardifs.

Irène Mélikoff (1980, pp. 156-157) apprécie que l'évolution relativement solidaire des *Âhî* et des *Bektâşî* était déjà fait accompli à l'époque de Selîm I (1512-1520), lorsque plusieurs membres des corporations (qui s'étaient situés du côté des *Kızılbaş* et, plus généralement, des Safavides iraniens durant le conflit avec l'autorité centrale ottomane⁹) se sont réfugiés parmi les *Bektâşî*, afin de se faire perdre la trace et se soustraire aux persécutions; c'est justement cette mésaventure historique qui expliquerait la contamination des cérémonies *Bektâşî* par des éléments caractéristiques aux cérémonies corporatives, qui allaient accroître l'aspect déjà éclectique de l'ordre. Cette fusion justifierait également le puisage de certains thèmes ou personnages particulièrement prisés dans les milieux *Âhî*, ainsi qu'il advint, par exemple, avec 'Abû-Muslim – le meneur de la grande révolte anti-abbaside de 747, dont l'histoire se déroule grandement dans les cercles *Âhî* de *Hurâsân*¹⁰.

Il est donc fort probable que l'*Âhîlik* de première génération se soit dissous dans les structures du *Bektâşîlik*, dont il partageait l'éthique utilitariste, sinon la propagande peu ou prou "délétère", alors que ses successeurs, tout en héritant des traditions solidaires de haute époque, ont fini par constituer le système corporatif tardif, beaucoup plus prudent dans ses rapports avec un État ottoman maintenant consolidé. Tant soit peu voilée, l'étape assez louche et turbulente des commencements était dorénavant dépassée, bien que non pas définitivement oubliée. À part le caractère *bâṭinî*, "ésotérique" initial des associations *Âhî*, qui se trouva renforcé par les implications shī'ites des XV^e-XVI^e siècles, l'apport de ce que l'on pourrait appeler la "*futuwwa* turcomane", faisant pendant à un "soufisme turcoman", n'est point à négliger. Bien que sujettes à caution, faute de documents plus précis, les relations des *Âhî* et des *Bektâşî* avec les milieux turcomans et avec les formules anciennes de solidarité tribale restent un thème de réflexion incontournable.

Ainsi qu'il est connu, à partir du XV^e siècle, les informations sur les *Âhî* deviennent de plus en plus éparées et finissent par disparaître presque complètement; pourtant, les traditions de la *futuwwa* populaire allaient survivre, sous une forme plus ou moins dégradée, au sein de quelques corporations turques, notamment celle des tanneurs, qui tâchèrent de maintenir ses idéaux premiers. Or, il s'agit justement de l'époque de la rédaction de *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî* ou *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*, la "vita" de Hacı Bektâş, que l'on s'accorde à attribuer à Uzûn Firdevsî (Firdewsî-i Rûmî), mort après 1508. Cet ouvrage hagiographique s'efforce ostensiblement d'attirer l'attention sur les liens de très ancienne date entre les *Âhî* et les *Bektâşî*, par l'intermédiaire des histoires sur les entretiens réguliers réunissant, dans la proximité de Kırşehir, les saints patrons hautement révéérés des deux organisations, à savoir *Âhî Evren* et Hacı Bektâş Velî¹¹. À vrai dire, les deux santons gardent entièrement leur mystère. Bien que théoriquement plus connu, ou mieux dit populaire, Hacı Bektâş Velî n'est

9. Les Safavides n'ignoraient point la tradition *Âhî*: parmi les compagnons de Şaḫ ad-Dīn Ardabīlī (1252-1334) se retrouvaient plusieurs membres des corporations, par le biais desquels allait se consolider, à partir du XV^e siècle, l'infiltration shī'ite de la doctrine et des rites. L'emprise shī'ite sur les *Bektâşî* remonte probablement à la fin de la même époque. Ce type de suggestions semble influencer principalement sur les mêmes milieux, à savoir ceux de filiation turcomane, dont les réseaux de solidarité et loyauté restaient d'essence fondamentalement tribale.

10. Le faible pour ce personnage, tué finalement sur les ordres du calife 'Abû-Ja'far al-Manşûr en 755, est à constater dans tous les milieux hétérodoxes (ésotériques) de l'Islam. À l'intérieur des groupes *Bektâşî*, il fera constamment figure de preux, grâce à l'apport idéatique des *Âhî* qui trouvèrent ici leur refuge; le héros en question est également mentionné dans le *Vilâyet-nâme*. Irène Mélikoff souligne "le rôle important occupé par Abû-Muslim dans la tradition épique et légendaire des corporations de métier: le champion des Abbasides fut non seulement adopté comme patron par les *Âhîs*, mais le succès de son roman fut tel que ses compagnons devinrent à leur tour les patrons de différentes corporations" (1962, p. 83). Il faudrait y ajouter qu'il s'agit plutôt d'une préférence manifeste de la *futuwwa* populaire et non pas de la *futuwwa* de cour pour ce personnage, perçu comme un champion de la lutte contre la tyrannie et l'oppression.

11. Voir, à cet égard, le *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî* (éd.: Abdülhâkî Gölpinarlı), pp. 49-62.

guère mentionné par les sources contemporaines, alors que les hagiographes le placent parmi les *halîfe* éminents de Bâbâ Ilyâs, ce qui pourrait indiquer qu'il n'était pas célèbre de son vivant ou qu'il faisait plutôt figure de santon local; de plus, à l'encontre de son entourage, il ne s'est pas impliqué dans la grande révolte turcomane qui allait précipiter la chute des Seldjoukides (Ocak 1996, pp. 173-181). Quant à la personnalité d'Âhî Evren, son auréole légendaire reste encore plus difficile à dissiper.

Les histoires concernant les rapports amicaux des deux animateurs étaient peut-être présumées justifier un apport Âhî massif du temps de la rédaction du corpus ou, tout aussi bien, s'inspiraient d'une collaboration de très ancienne date entre les Âhî et les *Bektâşî*, sans renvoyer pourtant à un isomorphisme, mais plutôt aux siècles d'heur et de malheur partagés. De source incertaine, elles étaient destinées à consolider une relation aux connotations idéologiques et aux finalités politiques transparentes, dans un moment délicat pour la synthèse en train de s'accomplir à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle, qui semble marquer un véritable tournant pour les deux collectivités: c'est l'époque où, bon gré mal gré, se produit la fusion de (certains?) groupes Âhî avec les *Bektâşî*; c'est par ailleurs la période durant laquelle une certaine "séparation des eaux" advient, suite à la conquête de Constantinople et aux mesures sociales et économiques de Mehmet II; c'est aussi le siècle de l'organisation des corporations, qui fonctionneront dorénavant surtout à base professionnelle et non pas religieuse ou idéologique¹²; enfin, c'est le siècle de l'imprégnation shî'ite des rites.

Insistons un peu sur la cérémonie de réception dans l'Âhîlik et sur l'incertitude qu'elle suscite au sujet des rapports engagés par les corporations avec les congrégations musulmanes, notamment les *Bektâşî*. Il est à constater, tout d'abord, que les Âhî, de même que les *Bektâşî*, prescrivaient le rasage et la coupe des cheveux (*tırâş*, *makas alma*) à l'occasion des rites d'initiation (Noyan 1987, p. 118; Çağatay 1989, pp. 25, 160). Ainsi qu'il est connu, les derviches *Kalenderî* avaient couramment recours à cette pratique, se rasant non seulement la tête, la barbe et la moustache, mais aussi les sourcils et provoquant souvent la stupeur par l'apparence excentrique, bizarre, accentuée par un accoutrement à la mesure de l'aspect physique. De même que d'autres gestes au substrat symbolique, voire ésotérique, le rasage était accompagné, chez les *Bektâşî*, de prières spécialement conçues à l'intention de ce moment (*tırâş tercemânı*)¹³. Les cheveux et les poils symbolisent, tout comme les ongles, la force vitale, ils représentent, en quelque sorte, un épitomé de la vitalité, d'où la conviction qu'en agissant sur eux, on influe sur le corps tout entier. La coupe des cheveux évoque donc l'idée de sacrifice, de renonciation à ses propres facultés ou vertus, à sa personnalité profane; d'ici, la règle de sacrifier ses cheveux lors de l'adhésion au monachisme.

L'enjeu ésotérique de l'Âhîlik et du *Bektâşîlik* est mis en évidence par l'existence, dans le premier cas, d'un secret du métier (dévoilé petit à petit à l'apprenti) et, dans le deuxième cas, d'un secret de l'ordre (murmuré à l'oreille du postulant, de la même manière que la formule islamique d'appel à la prière est soufflée à l'oreille du nouveau-né). Bien que de façon moins fréquente, le "soufflement à l'oreille" est également attesté dans les initiations corporatives (Anadol 1991, p. 100). En ce qui concerne les *Alevî* – terme moderne, désignant la branche soi-disant rurale des *Bektâşî* –, le candidat à l'initiation aura, dans ce cadre, les yeux bandés durant un rituel qui ne marque pas sa réception officielle dans un ordre (car les enfants

12. Ce n'est pas par hasard que les *fittıvceâmî* purement techniques se multiplient à partir du même siècle.

13. Le vocable *tercemân* (*tercümân*) désigne une prière courte et souvent rimée. Voici un exemple de *tırâş tercemânı* "prière de rasage": *Tırâş olduk minnet Hüdâ'ya / Tevellâmız Muhammed Mustafa'ya / Teberrâ kalmışız bir hariciye / Esir olduk Aliyyel Murtaza'ya / Tırâş olduk bugün elhamdülillâh / Hüdânın birliğine şükrüllâh!* (Uluçay 1992, p. 38) – "On s'est rasé aujourd'hui, Dieu merci, / On se prosterne devant Muḥammad Muṣṭafâ, / On a repoussé un sortant, / On est devenu esclave de 'Alî le Bien-aimé, / On s'est rasé aujourd'hui, Dieu soit loué, / Gloire à l'unicité de Dieu!"

appartiennent de naissance à la confession-cible), mais l'acte d'acquiescer consciemment à la religion de ses parents, le renouvellement d'un engagement spirituel *a priori*. Évidemment, parcourir les degrés spirituels, faire tomber les voiles qui dissimulent la Réalité divine et finir par s'unir à elle supposent de longues années d'efforts, de privations et de quêtes sans répit, d'allégeance inconditionnée au "père" spirituel, les issues de ces démarches restant longtemps incertaines, suivant les confessions des grands auteurs mystiques. Les difficultés, les doutes, les sentiments de frustration dont s'accompagnent toujours les "pérégrinations" du disciple sont dévoilés sans ménagements par ce véritable mystagogue qui est le *şeyh*, à l'occasion du rituel d'initiation; à ses avertissements s'ajoutent des conseils comportementaux du respect desquels dépend la qualité même de membre de la communauté.

Voici un exemple de *telkîn tercemânî*¹⁴, "prière de suggestion", renfermant des repères symptomatiques de ce type d'approche: "Eh bien, aspirant, ne ments pas. Ne médis pas. Ne sois pas débauché. Ne sois pas orgueilleux et rancunier. Ne convoite pas le bien d'autrui. Cache ce que tu vois. Ne dis pas ce que tu n'as pas vu. Ne touche pas de ta main ce que tu n'as pas mis toi-même [dans un certain endroit]. Ne tends pas la main là où ta main ne peut pas toucher. Ne parle pas là où ton mot n'a pas de crédit. Prête attention aux exemples. Parle doucement. Fais montre de grandeur envers les humbles, mets-toi au service des grands. Consens de bon cœur. Sache que la Vérité existe en toi-même. Renseigne-toi sur tous les secrets des saints. Transforme ton Soi en pas ferme sur le chemin. Ton maître est Muḥammad, ton guide est 'Alī. Ta secte est [celle de] Ja'far aş-Şâdiq. Ton groupe est sauvé. Ton saint fondateur est Hâcî Bektâş Velî"¹⁵.

Il est à mettre en évidence, tant dans les *telkîn tercemânî* des *Bektâşî* que dans les statuts (*fütüvvetnâme*) des *Âhî*, la répétition, avec de menues variations, des formules du type *eline*, *diline*, *beline sâhip/kavî ol* (Noyan 1987, pp. 183-184, 258, 291), "sois maître de ta main, de ta langue, de tes reins", *gözü kapalı, dili bağlı, beli bağlı olmalı* (Uluçay 1992, p. 46), "son œil doit être fermé, sa langue nouée, sa taille ceinturée", etc. Ces rites verbaux et d'autres exhortations similaires livrées aux postulants invitaient à la discrétion et à la décence, à un bon sens reflétant, sans doute, une morale commune aux milieux auxquels ces sociétés de serment s'adressaient de préférence.

Les formules de "suggestion" en question n'étaient pas sans sous-entendre, par endroits, des codes de l'honneur et déontologiques bien antérieurs à l'avènement de l'Islam, dont l'apprentissage et la stricte observance imposaient une initiation graduelle, du type (quasi-) mystérique. Du reste, comme toute société archaïque, empreinte de surcroît de pratiques chamaniques ancestrales, les Turcs anciens n'ignoraient point les significations profondes de l'initiation. L'initié était une personne qui avait accès aux secrets de nature céleste, se trouvait dans une posture spéciale par rapport au sacré, se plaçait au-dessus de la masse ignorante par le simple fait qu'elle "savait", en absence de laquelle certaines activités quotidiennes ou rituelles ne pouvaient être accomplies. L'initiation revêtait, elle aussi, des formes multiples et plurivoques, usuelles dans les sociétés primitives (voir les rites de passage d'une classe d'âge à l'autre dans *Dede Korkût Kitâbı*, "Le livre de Dede Korkût"), plus particulières dans le cas du

14. La harangue prononcée par les *imâm* à la tombe après l'enterrement des morts porte toujours le nom de *telkîn* (ar. *talqîn*), dans le sens d'"enseignement ou instruction spirituels" (car, suivant la foi islamique, cette pratique permettra au défunt de répondre convenablement aux anges qui l'interrogent sur sa piété et sur la qualité de son existence terrestre). Intentionnée ou non, la coïncidence signalée est lourde de sens pour le scénario universel de toute initiation, à savoir mort symbolique, suivie de résurrection.

15. *Ey tâlip, yalan söyleme. Gıbet etme. Şehvet-perest olma. Kibr ü kin tutma. Kimseye hacer etme. Gördüğünü ört. Görmediğini söyleme. Elinle komadığın şeye yapışma. Elin ermediği yere el uzatma. Sözün geçmediği yere söz söyleme. İbretle bak. Hilm ile söyle. Küçüğe izzet, büyüğe hizmet eyle. İkrarını saf eyle. Hakkı özünde mevcut bil. Her esrâr-ı erenlere âgâh ol. Özünü tarikatta sabit kadem eyle. Müşidin Muhammed, rehberin Ali'dir. Mezhebin imâm Ca'fer Sâdık. Güruhun nâci. Pîrin Hünkâr Hâcî Bektâş Velî'dir* (Uluçay 1992, p. 44; cf. Noyan 1987, p. 258, qui offre des variantes semblables).

kâm, le “chamane”. La confection, mais aussi le maniement des armes, surtout de l’épée (depuis les temps les plus reculés, les Turcs Célestes étaient renommés en tant que forgerons) comportaient certainement une “initiation”. Il est à soupçonner que les associations chevaleresques de l’Asie Centrale (*Âlpler*) – malheureusement, assez peu connues de nos jours – avaient, à leur tour, un certain code de l’honneur et des cérémonies spécifiques. Dans toutes ces situations, l’initiation impliquait la transmission de certains secrets dangereux, sacrés, dont la préservation devait assurer l’équilibre du monde, en accord avec la loi divine. Par conséquent, tout acte de prévarication, susceptible de périliter l’ordre préétabli était sans délai et rudement puni.

S’y ajouta, ensuite, le cachet facilement reconnaissable de l’Islam. Prenons la préférence montrée par les *Âhî* pour le déroulement des rites initiatiques ou d’avancement au degré supérieur les jours de vendredi (Çağatay 1989, p. 141), suggestifs non seulement pour les moments de communion, d’émotion participative qu’ils offrent à tout musulman, mais aussi parce que ce jour marque le début de la révélation coranique, il y a quatorze siècles. D’autre part, la promotion de l’apprenti (*kalfa*) au rang de maître (*usta*) avait lieu le printemps (Çağatay 1989, p. 138), ce qui fait penser à une correspondance avec les fêtes anciennement vouées à l’accueil du printemps dans l’Asie Centrale; de même que le printemps, elle entraînait une modification d’état, un épanouissement, une renaissance, ce qui expliquerait ce type d’analogies rituelles.

Une étape importante dans les cérémonies d’initiation spécifiques au corporatisme survenait au moment où le jeune homme était muni de la ceinture (*şed*) ou du tablier (*peştemâl*) de la corporation qu’il allait rejoindre. La première cérémonie de ce type se déroulait lors de la promotion du simple ouvrier au rang d’apprenti (*kalfa*), occasion à laquelle le candidat endossait le vêtement distinctif de la corporation. La cérémonie du deuxième degré accompagnait l’attribution du titre de maître (*usta*): le rituel accompli à cette occasion, beaucoup plus fastueux, impliquait, à part d’autres séquences, le remplacement de la ceinture ou du tablier de *kalfa* avec celle/celui de *usta*. Un épisode similaire marquait la cérémonie de réception dans la confrérie des *Bektâşî*, le sujet de celle-ci étant ceinturé d’un cordon de laine colorée¹⁶. La ceinture (*tîğ-bent*), placée au début de la cérémonie autour du cou du novice (*tâlîp*), était passée ensuite autour de sa taille par le chef spirituel de la communauté (*şeyh*, *bâbâ*), après avoir été nouée trois fois (allusion au fait que l’initié était tenu de devenir “maître de sa main, sa langue et ses reins” – *eline*, *diline*, *beline sahib*). Dans les deux cas, le ceinturage était béni de prières conçues en vue de ce moment précis (*tercemân-ı tîğ-bent* et *tekbîr-i tîğ-bent*, chez les *Bektâşî*).

Le symbolisme de la ceinture est, lui aussi, fort ancien et particulièrement complexe; la ceinture évoque l’attachement et la fidélité – d’où son surnom de *vefâ şeddi*, “ceinture de fidélité” –, l’appartenance à un certain cercle, le vœu de chasteté, de continence (n’oublions pas le cordon ou la ceinture que comportent les différentes variantes de vêtements monacaux), mais aussi l’épargne de la vigueur physique, afin d’accroître sa capacité de concentration mentale. Suivant la tradition islamique, Adam avait été ceinturé jadis par l’archange Gabriel afin de rester loyal à Dieu et ne pas se laisser duper par Satan; cette action revêtait la signification d’une initiation, d’une investiture au titre de premier prophète envoyé par Dieu sur la terre. D’après une autre tradition islamique, Dieu aurait ceinturé Muḥammad par l’intermédiaire du même archange Gabriel, en jetant, de cette façon, les fondements d’une initiation aux connotations gnostiques évidentes (Çağatay 1981, p. 39, n. 68). Des indices similaires peuvent être déchiffrés dans l’histoire des dix-sept personnages légendaires (*on yedi kemer-beste*) auxquels le calife ‘Alî aurait octroyé la ceinture mystagogique; ils sont régulièrement invoqués dans les prières collectives des *Bektâşî*. Un sens initiatique plus que

16. La laine devait provenir du mouton sacrifié dans le dessein de ce rituel par le postulant.

prégnant se rattache à la ceinture de Salmān le Pur, le chef de fil des dix-sept privilégiés susmentionnés. Selon Louis Massignon (1963, p. 405), Salmān était un double porteur de ceinture (en qualité de chrétien, il portait le *zumār*, marque vestimentaire spécifique, tandis qu'en qualité de circonciseur il était doué d'un ceinturon porte-lame, *tīg-bend*), d'où le sémantisme symbolique de la ceinture employée dans l'initiation corporative. D'autre part, Abdülbâki Gölpınarlı (1977, pp. 313-314, 338) suggère que la ceinture (*tîğ-bent*) des *Bektâşî*, de même que celle des *Mawlawî* (*alifî nemed*), trouvent leur source d'inspiration dans le type de ceinture propre à la *futuwwa* classique.

On ne saurait oublier, dans ce contexte, ni les nombreuses histoires hagiographiques sur des santons turcs aux aspirations missionnaires qui auraient été ceints d'épées en bois par leurs maîtres: évoqué de manière insistante, à même de renforcer son extension symbolique, ce geste revient au sens d'un véritable sacre¹⁷. Qui plus est, il pourrait renfermer, au-delà de sa portée allégorique, des réminiscences des rites marquant la réception dans les associations chevaleresques (*Âlp*) du monde turc ancien. À cette dimension primitive vinrent s'ajouter, peut-être, les légendes tissées par l'imaginaire musulman autour de l'épée à la pointe bifurquée (*Dû-l-Faqār*), concédée par Muḥammad à 'Alī.

Remarquons, par ailleurs, la ressemblance entre les prières récitées à l'occasion des cérémonies *Âhî*, d'une part, et les hymnes religieux (*nefes*) des *Bektâşî*, d'autre part. De fait, vu la codification islamique de l'existence, ainsi que la composante religieuse évidente de l'*Âhîlik*, bon nombre d'incantations rituelles étaient fréquemment véhiculées dans les circonstances et les milieux les plus divers, renvoyant à une manière caractéristique de percevoir le sacré.

Toujours au sujet des traits communs, il n'est pas à négliger le lien affectif rattachant le maître à son apprenti ou disciple, lien qui semblait l'emporter sur le droit de tutelle, puisque le postulant était autorisé à choisir librement son père spirituel. Or, le choix implique toujours des affinités plus ou moins structurales avec l'objet d'élection. La conscience ou l'intuition de ces affinités essentielles déterminaient, dans notre cas, non seulement l'acte du choix, mais aussi la soumission totale du néophyte, conformément à un pacte librement consenti, qui n'était pas sans évoquer l'idée du pacte prééternel (*mîthāq*), en tant que paradigme fondamental de l'éthologie musulmane.

Consignons également le rôle du sel et de l'eau, tant dans les rituels initiatiques des corporations que dans ceux des *Bektâşî* (Çağatay 1989, p. 124; Anadol 1991, p. 99). Il est à remémorer, à ce sujet, une histoire incluse dans plusieurs statuts corporatifs, selon laquelle le Prophète aurait tâché de démontrer à un groupe d'adeptes la relation d'interdépendance qui relie la *Şarî'a*, la "loi canonique" de l'Islam, la *Ṭarîqa*, la "voie mystique" et la *Ḥaqîqa*, la "vérité", la "réalité", à l'aide d'un gobelet à l'eau où il avait dissous du sel; des variantes de cet épisode anecdotique se retrouvent, d'ailleurs, aussi dans les cercles soufiques. D'autre part, chez les Turcs anciens, le sel gemme passait pour un minéral à valences divines, d'où son emploi universel pour sceller les pactes et les serments. Davantage, dans les établissements *Bektâşî* on goûtait du sel tant après la prière récitée au début de chaque repas (*sofra tercemânî*) qu'après celle qui le clôturait; le repas même était investi d'un sens sacré, les participants étant obligés d'observer une tenue bienséante, de ne pas fumer et parler sans la permission expresse du supérieur spirituel, etc. (Noyan 1987, pp. 82, 233). L'absorption de sel pendant les cérémonies d'initiation s'explique, selon toute apparence, par ses vertus lustrales et prophylactiques. Le goût du sel est indestructible et inaltérable, il conserve et met en valeur d'autres sensations (par exemple, celle de sucré, de doux), mais en même temps réveille,

17. Hâcî Bektâş Velî aurait confirmé de cette manière les quarante saints de *Hurāsân – Kirk Horāsân eri –*, en leur demandant de se rendre en Roumélie et d'en soutenir activement la conquête. Ahmed Yesevî aurait ceint d'une épée en bois le petit Emirçîn Otmân Bâbâ et l'aurait ensuite envoyé en Chine, afin de tuer un dragon célèbre dans la contrée, etc.

appelle à des sensations nouvelles. L'acte d'avaler l'eau salée acquiert souvent la signification d'une communion, d'une alliance, mais aussi le sens d'accès, de participation à un secret transcendant; tout comme les larmes, l'eau salée nettoie, purifie, ouvre les "canaux" de la perception théophanique. Le sel dissous dans l'eau évoque aussi la disparition, la résorption du Soi dans l'océan infini de l'Unité divine, le rétablissement d'une unité primordiale sans brisure, qui constitue le but déclaré de toute démarche mystique.

Ni les *Bektâşî*, ni les *Âhî* n'admettaient parmi eux les chasseurs (*avcı*) et les bouchers (*kasap*), dont les métiers passaient pour dégoûtants et impurs (*mekrûh*). En fait, les statuts corporatifs anatoliens faisaient ordinairement état de douze catégories de personnes dont l'origine et les occupations les excluaient des corps de métiers classiques, à savoir les non-musulmans (*kâfir*), les intrigants, les comploteurs, les mal-pensants, les hypocrites (*münâfik*), les devins et les astrologues (*remil atan*, *müneccim*), les "buveurs de vin" (*şarâb içen*), les masseurs (*dellâk*), les courtiers (*dellâl*), les tisserands (*çulha*), les bouchers (*kasâp*), les chirurgiens (*cerrâh*), les chasseurs (*avcı*), les commerçants de gros (*mâdrâbâz*)¹⁸. Nonobstant, vu les détails fournis par Evliyâ Çelebi, on peut facilement conclure que ces interdictions étaient largement tombées en désuétude au XVII^e siècle, et même auparavant.

Les interdictions suscitées renvoient, sans doute, à une situation similaire du monde arabe musulman. Selon Louis Massignon (1963, pp. 398-399), l'apparition, dans l'espace arabe, des premières associations initiatiques placées sous l'égide de Salmân al-Fârîsî avait constitué une réaction à l'isolement social imposé aux personnes qui pratiquaient des métiers humbles, "susceptibles d'entacher la pureté des Croyants". Leur essence initiatique s'est donc précisée à l'ombre du ban public, en tant que fruit des groupes marginaux ou excommuniés et non pas des élites socialement privilégiées de l'Islam, ce qui explique la rétractilité qui les caractérisait.

Pour ce qui est des formes d'exclusion communautaire, aux inévitables finalités défensives, il est à signaler que le *Bektâşîlik* admettait uniquement des personnes se trouvant dans la plénitude de leurs facultés physiques et mentales – autrement dit, "saines et sauvées". Plus que cela, l'attention prêtée à l'aspect extérieur et à l'intégrité corporelle des postulants était manifeste. Les individus aux défauts congénitaux étaient repoussés dès le début, en tant que proscrits divins; ceux ayant souffert, durant leur existence terrestre, des formes légères d'infirmité pouvaient bénéficier, à la rigueur, d'une dispense et avoir accès, par la suite, aux degrés de *mühip* et de *dervîş*, sans jamais parvenir à celui de guide spirituel – *mürşîd* ou *şeyh* (Noyan 1987, p. 65). Ce type d'intransigeance n'était pas étranger aux *Âhî* non plus.

À part les critères de sélection transparents, les fautes impardonnables attiraient toujours la réaction prompte du groupe, en vertu d'une éthique communautaire strictement observée, qui informait toute démarche professionnelle et rituelle. Pour exemplifier, chez les *Âhî*, la révolte ou le comportement inadéquat par rapport aux principes de la *futuwwa* déterminaient la fermeture temporaire de l'échoppe du malhonnête et sa remontrance, son rappel à l'ordre devant l'assemblée de la corporation; si l'accusé se repentait publiquement dans l'intervalle des trois jours suivants, il obtenait la permission de rouvrir sa boutique. La personne se trouvant dans cette situation était obligée de sacrifier un mouton dans le couvent de l'ordre soufique dont elle faisait partie. Celui qui persistait dans l'inconduite et ne faisait pas son mea-culpa devant la communauté était jugé d'après la *Şarî'a* (Çağatay 1989, pp. 90, 98). Les fautes

18. Voir Çağatay 1989, pp. 9-10. Cf. Massignon: "L'interdit salmaniyeen transmis aux Akhiler anatoliens du XIV^e s. exclut non seulement les pécheurs publics, mais les devins, taverniers, masseurs [...], crieurs publics, tisserands, bouchers, chirurgiens, chasseurs, douaniers, monopoleurs de denrées [...]. Ces professions «décrites» s'étaient groupées dans une coalition artisanale rivale, sunnite, celle des B. Sāsān avec, comme patron légendaire, Damrī; recrutées dans le petit peuple, surtout hanbalite, elles étaient aussi frondeuses que les métiers shī'ites étaient devenus dissimulés" (1963, p. 408).

graves, telles que les crimes, menaient à l'exclusion des rangs de la corporation, au bannissement et à l'isolement social du coupable, ces châtiments constituant, maintes fois, un trauma psychique extraordinaire dans un monde aux ressources puissamment interdépendantes. L'impossibilité de pratiquer son métier et de gagner son pain quotidien, associée au blâme social, déterminait souvent les proscrits à prendre la route de l'errance.

Quant à la confrérie des *Bektâşî*, les prévaricateurs de ses principes moraux, plutôt particuliers qu'affreusement sévères, étaient soumis au jugement de la communauté toute entière, dans la soi-disant "réunion pour le déchu" (*dişkün meydânı*). Si leur conduite s'avérait malséante, ils étaient condamnés à l'isolement durant quarante jours: dans l'intervalle, personne n'était autorisé à leur parler ou à les visiter (un traitement similaire étant appliqué aux membres de leurs familles) et même le bétail de l'indigne n'était pas accepté au pâturage à côté des autres troupeaux. Au bout de cette période, le puni était réintégré dans la société à la suite d'une cérémonie (*mürüvvet*¹⁹ *meydânı*, "réunion de la maturité") assimilable à un rite d'"agrégation"; en outre, le dédommagement des gens lésés par ses actions était parfois prévu.

Mettons aussi en relief une coutume aux possibles racines préislamiques, qui expliquerait, selon Abdülbâki Gölpınarlı (1977, pp. 270-272), des expressions turques telles que *pabuç çevirmek*, "tourner les pantoufles/chaussures", et *pabucu dama atılmak*, litt. "se faire jeter les pantoufles/chaussures sur le toit". La première de ces formules, au même sens que l'expression *seyyah vermek*²⁰, "rendre [quelqu'un] voyageur", était spécifique aux milieux soufiques et faisait allusion à l'habitude des visiteurs d'ôter leurs chaussures au seuil d'une chambre, en les rangeant la pointe vers l'intérieur, de manière à ne pas tourner le dos au maître de la maison, lors du départ; quand ils retrouvaient leurs chaussures la pointe vers l'extérieur, ils devaient comprendre que leur présence n'était plus agréée. La deuxième expression renvoie à une pratique des *Âhî*; le prévenu était soumis, dans ce cadre, au jugement collectif, ainsi que nous venons de le préciser et, si la faute qui lui était mise en charge s'avérait réelle, on enlevait ses chaussures et on les jetait sur le toit de son échoppe. Le geste en question annonçait la fermeture temporaire de celle-ci ou, suivant le cas, la suspension du droit de libre pratique, désignant l'ingrat à la vindicte publique.

À la différence de la relation des *Âhî* avec les *Bektâşî*, celle entre les *Âhî* et les *Mawlawî/Mevlevî* paraît beaucoup plus capricieuse, déconcertante, sinon ouvertement tendue parfois; de plus, elle remonte à une date plus ancienne. Les prémices en ont été peut-être moins heureuses, vu les dissensions, signalées par certaines sources, entre les maîtres fondateurs, *Âhî Evren/Âhî Ewren* et *Mawlânâ Jalâl ad-Dîn Rûmî*. La nature exacte et surtout l'ampleur du conflit opposant ces deux personnalités sont loin d'être éclaircies jusqu'au bout, vu non seulement l'insuffisance des documents de haute époque, mais aussi le reflet incomplet ou partisan des événements dans ceux connus à présent. Ce qui est à retenir, c'est que le noyau des *Âhî* de Konya était puissant et jouissait d'une influence réelle; par conséquent, les pérégrinations d'*Âhî Evren* dans ces contrées n'avaient rien d'accidentel. Ainsi qu'il est connu, *Çelebi Hüsâm ad-Dîn* – sur l'exhortation duquel *Mawlânâ* aurait rédigé son *Maṭnawî* et qui nota la majeure partie du texte, sous dictée, pour devenir par la

19. Rappelons que le vocable arabe *muruwwa* renvoie aux qualités maîtresses de la maturité, par opposition à *fatâ*, qui évoque la fougue de la jeunesse.

20. Cette forme semble s'originer dans une coutume et une expression spécifiques aux *Mawlawî*: les adeptes qui commettaient de mauvaises actions et devenaient, par conséquent, indésirables dans le couvent *Mawlawî* dont ils faisaient partie (le signal d'une telle situation étant le changement de la position de leurs chaussures, la pointe vers l'extérieur de l'édifice, accompli par le *aşçıbaşı* "cuisinier en chef", qui secondait le *şeyh* dans la hiérarchie), se voyaient obligés à quitter la *tekye* et à errer en quête d'un autre établissement qui accepte de leur faire grâce et les recevoir. Les personnes éloignées de cette manière devenaient des *seyyah*, "voyageurs", "errants", alors que l'action d'excommunication suivant les normes communautaires était désignée par l'expression *seyyah vermek*, "rendre voyageur, errant" (Gölpınarlı 1977, p. 292).

suite son successeur spirituel, conformément au désir testamentaire du maître – avait été éduqué dans l'esprit de l'*Âhîlik* et surnommé Âhî Türkoğlu, du fait que son père, Âhî Muhammed (surnommé Âhî Türk), était le leader des organisations professionnelles de Konya. À la mort prématurée de ce dernier, Çelebi Hüsâm ad-Dîn se retrouva à la tête de l'association en cause (Önder 1986, p. 86; 1990, p. 127).

D'autre part, Şalâh ad-Dîn Zarqûbî – le confident et compagnon préféré de Mawlânâ, après la mort de Şams-i Tabrîzî (Şams ad-Dîn Muḥammad bin 'Alî bin Mâlikdâd-i Tabrizî) – était bijoutier-joaillier et, de ce fait même, membre potentiel de l'organisation des *Âhî* de Konya; à son tour, Şams-i Tabrîzî était, disait-on, tisserand et, suivant les commérages, adepte des *Âhî* (Noyan 1987, p. 490). Dans ce cas, sa rencontre avec Âhî Evren à Konya semble plus que probable, bien que les sources *Mawlawî* contemporaines n'en fassent pas mention. Les conceptions de Şams-i Tabrîzî, placées à la base d'une branche distincte de la *Mawlawiyya*, contrastaient de fait violemment avec le modèle de vie équilibré, pragmatique étalé par les *Âhî*, ce qui pourrait expliquer, à la rigueur, un éventuel désaccord avec Âhî Evren. Şams-i Tabrîzî fut-il perçu comme un obstacle au rapprochement entre Mawlânâ et certains groupes *Âhî*? On n'ignore pas le fait que, sous l'influence du mystique iranien, celui-ci avait totalement abandonné ses anciennes occupations, y compris celle de *müderris*, pour se retirer de la vie sociale. Or, les *Âhî* avaient revendiqué très tôt le contrôle sur tous les types d'activités humaines déployées dans les villes et les villages anatoliens qu'ils habitaient et dont ils tâchaient de raffermir les réseaux de solidarité interne, non pas les points de fracture. Un malentendu comportemental pourrait justifier la possible participation d'Âhî Evren au meurtre de Şams, à côté du benjamin de Mawlânâ, 'Alâ' ad-Dîn Çelebi, et son exécution ultérieure à Kırşehir, par l'émir de la ville, Nûr ad-Dîn Jâja (tr. Nureddin Câcea), ancien disciple du maître, selon les oui-dire. Citant les conclusions de Mikâil Bayram à ce sujet, Bedri Noyan (1987, pp. 503-504) considère que l'exécution de Kırşehir, qui aurait eu lieu le 28 rabî' II 659 (1^{er} avril 1261), n'aurait pas pu se dérouler à l'insu de Mawlânâ. Les documents de l'époque sont plus que discrets à ce sujet, le silence sur la mort du mystique de Tabrîz étant destiné, semble-t-il, à épargner la douleur et à détourner l'attention du maître de cet épisode tragique. Certains détails au sujet du déroulement des incidents, incomplets eux aussi, susceptibles d'offrir une image déformée, ou du moins retouchée de la réalité, ressortent des *Manâqib* de Şams ad-Dîn Aḥmad al-Aflākî, qui rédigea son ouvrage peu après la mort de l'auteur du *Maṭnawî*, du vivant du fils aîné et du neveu de celui-ci, à savoir Sulṭân Bahâ' ad-Dîn Walad et Ulu 'Arif Çelebî.

Au-delà des disputes personnelles, les désaccords entre les *Âhî* et les *Mawlawî* étaient en premier lieu des désaccords de principe, aiguisés par la position différente des deux groupements au cours des aléas du XIII^e siècle, qui menèrent à la chute de l'Empire seldjoukide de Rûm. Neşet Çağatay fait mention de l'appui que l'organisation des *Âhî* aurait assuré aux indomptables nomades turcomans, de sa possible implication dans la tentative d'évincement du sultan Kaiḫusraw II et de l'emprisonnement de quelque douze mille *Âhî*, en guise de représailles, suite à l'échec de cette entreprise. De même, les *Âhî* et les *Mawlawî* se seraient situés dans des camps opposés durant la lutte de succession entre les fils de Kaiḫusraw II. Les *Âhî* auraient également été irrités par les tentatives de Mawlânâ de convaincre l'entourage du commandant mongol Bayju Noyan que celui-ci était un *walî* et par le fait que, dans *Fêhî-mâfîhi*, Gengis Hân était présenté de la même manière (Çağatay 1989, pp. 230-232). En outre, l'historien ture Faruk Sümer (1973, p. 43) apprécie que l'attitude (pour certains, outrageusement bienveillante) de Mawlânâ envers la dynastie mongole découlait de sa conviction inéluctable que la grande invasion et tous les événements qui s'en suivirent représentaient simplement la volonté divine en acte, et que toute opposition aurait été une impiété. C'est cette même position qui a caractérisé le comportement de ses descendants envers

les Mongols. Il est vrai qu'après l'invasion, les Turcomans sont restés presque les seuls à combattre inlassablement l'envahisseur mongol dans l'Asie Mineure (mais ils combattaient par ailleurs toute initiative centralisatrice): les défaites et les massacres auxquels ils furent soumis par la suite étaient dûs notamment à l'incapacité des derniers sultans seldjoukides de mettre en valeur leurs données tempéramentales et leurs qualités de guerriers, de s'en servir afin de constituer une armée véritable. Les *Âhî* participaient, à leur tour, aux luttes de défense (pouvant ainsi se croiser par endroits avec les Turcomans) et se chargeaient de la gestion des cités dont ils faisaient partie lorsque l'autorité étatique s'en écroulait. Une telle situation fut rapportée à Konya, à la fin du XIII^e siècle, pendant la domination des *Ilhân*, lorsque la résistance des *Âhî* fut difficilement annihilée, grâce aux incursions répétées du prince de Karamân (Baykara 1985, p. 30). D'une manière semblable, en 1243, lorsque les Mongols entourèrent et assiégèrent la ville de Kayseri, l'association locale des *Âhî* s'impliqua profondément dans sa défense, occasion à laquelle beaucoup de ses membres furent tués ou faits prisonniers et leurs échoppes réduites en cendres²¹.

Mais, d'autre part, le célèbre auteur mystique Sadr ad-Dīn Qūniyawī/Sadreddin Konyavī fut non seulement le confident de Mawlānā, mais également l'ami d'Âhî Evren, qu'il encouragea, dit-on, dans ses démarches. Il est donc significatif d'observer que Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī et Âhî Evren fréquentaient apparemment les mêmes cercles, étaient soumis aux mêmes épreuves historiques et se confrontaient aux mêmes dilemmes; leurs options différentes étaient déterminées par les milieux socio-culturels auxquels ils étaient attachés et par les particularités ou les aspirations de ces milieux, par leurs expériences antérieures, par l'attitude à l'égard de la société et, pas en dernier lieu, par leurs propres traits de personnalité.

La froideur qui semble avoir jalonné le commerce des deux pôles spirituels s'est tout naturellement répercutée sur les rapports établis entre les membres des communautés à la tête desquelles ils se trouvaient, devenant, probablement, une espèce de réflexe mental hérité d'une génération à l'autre. Toutefois, ce phénomène n'a pas eu lieu partout où les deux formes d'association se trouvèrent en contact. Cemal Anadol (1991, p. 73) signale le rôle que le cheikh *Mawlawī* Süleymân Türkmânî – qui enseignait les fondements de son ordre dans la madrasa de Kırşehir et s'était fait bâtir la *tekye* dans la proximité de celle-ci – a joué dans le caractère positif des relations entre les *Âhî* et les *Mawlawī* du pays. D'autre part, Merih Baran (1991, pp. 5, 9-15, 17-18, 91), dans sa monographie dédiée à Âhî Emir Ahmet, qui a vécu à Sivas dans la deuxième moitié du XIII^e siècle et la première moitié du XIV^e siècle, constate que celui-ci avait nourri, dès son enfance, une vive admiration pour Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī, devenant ensuite son disciple; qu'après la mort du maître il s'était lié d'amitié avec Sultān Walad et son fils, Ulu 'Arif Çelebi; que son nom se retrouve dans le *dīwān* de Bahā ad-Dīn Walad, dans les poèmes voués aux *Âhî* (Aflākī lui-même en fait mention d'une manière détaillée). On ne saurait omettre non plus les informations sur la pratique de la danse extatique (*samā'*), rendue célèbre par les *Mawlawī*, dans les *zāviye* des *Âhî* (Çağatay 1989, pp. 27-28; Noyan 1987, p. 274; Doğru 1991, p. 16).

Nombre d'adeptes *Âhî* étaient engagés dans les *tekye* *Mawlawī* (bien des miniaturistes, calligraphes, compositeurs tures prestigieux provenaient de ces milieux), ce qui facilitait non seulement la libre circulation des idées, mais aussi l'émergence de certains traits communs. On est loin d'ignorer l'importance attribuée, dans les couvents de plusieurs confréries soufiques, à

21. "Les *Akhis* n'étaient pas pour autant favorables aux Mongols, mais plutôt des *patriotes locaux* [n. s.]; pas question de solidarité turque", opine Claude Cahen (1988, p. 318), au sujet des conflits opposant les *Âhî* au Karāmanides. Quant à la "solidarité turque", elle aurait supposé une construction identitaire cohérente, systématique, dont la notion même dépassait l'esprit flou de l'époque. L'idée de solidarité relève, d'autre part, d'un centre coagulant, animé d'une volonté inébranlable d'outrepasser les différences – centre qui se trouvait jadis un peu partout et nulle part.

l'activité, la tentative d'établir un rapport aussi équilibré que possible entre l'effort physique et les occupations intellectuelles, de même que l'intérêt des maîtres spirituels pour l'instruction complexe des jeunes gens désireux de se marier et renoncer à l'existence conventuelle.

L'exhortation attribuée à Hâcî Bektâş Velî, à savoir *Gündüz şevk ile dünya işine, gece aşk ile âhiret işine* (Noyan 1987, p. 63), "le jour, avec fougue, pour les affaires de ce monde, la nuit, avec amour, pour le Jour du Jugement", qui suggérait la nécessité d'une vie sage, dépourvue de tout excès, au cours de laquelle le travail et les autres activités diurnes étaient censés alterner avec les pratiques spirituelles, la méditation et la prière nocturne, exprimait, elle aussi, une profession de foi qui a, sans conteste, influé sur le comportement des *Âhî*.

Pour conclure, Claude Cahen avait probablement raison d'affirmer que "s'il y a évidemment une *futuwwa* en général, il n'en résulte pas forcément unité complète ni d'organisation ni d'esprit" (1988, p. 317), et que la manière d'agir des membres ordinaires ne coïncidait pas toujours avec celle des chefs *Âhî*, d'où la sensation permanente d'inconséquence, voire même d'incohérence au niveau des attitudes et des comportements, des sympathies et des inimitiés. Il est évident que, le plus souvent, la vie des *Âhî*, qui déployaient une activité bien définie durant la journée et se réunissaient les soirs dans les établissements de leurs *esnâf* afin de s'instruire, se divertir et prier ensemble, n'était pas trop différente de celle menée par les derviches qui assuraient, par leur peine, la survivance et la prospérité des *tekye* soufiques. Tout comme chez les *Âhî*, les derviches mariés pouvaient rentrer le soir auprès de leurs familles, sans être tenus de vivre en reclus, ainsi qu'il advient souvent chez les moines chrétiens, et pas seulement²².

D'après ce que l'on peut constater, l'*Âhîlik* est apparu et s'est développé en étroite liaison avec les ordres soufiques anatoliens, une mention spéciale en ce sens valant les *Bektâşî*, tellement attachés aux valeurs essentielles de la civilisation turque. Malgré la différenciation ultérieure de leur fonctionnalité et de leurs objectifs sociaux, les deux options sont restées profondément solidaires, tout en constituant une expression éloquente du besoin d'harmonie, d'équilibre dont témoignent les quêtes des communautés anatoliennes. Nous estimons que l'*Âhîlik* s'est mieux plié à la mentalité turque traditionnelle, sans omettre d'y ajouter la religion et les valeurs ontologiques de l'Islam, à l'intention évidente de parvenir à une symbiose; il a représenté une alternative rationnelle – par cela même, beaucoup plus attrayante – à un certain type d'expérience proposé par le soufisme, voire à la vie "monacale", et est parvenu à créer non seulement une nouvelle motivation, mais aussi un nouveau prototype social, lourd de conséquences pour la société ottomane.

22. Les *Bektâşî* se sont divisés en deux branches rivales, dont chacune contestait la légitimité de l'autre: *çelebiler kolu*, faction qui prétendant descendre directement de Hâcî Bektâş Velî, se déclarait l'unique successeur de droit à la direction de la confrérie, et *bâbâlar (bâbâğân) kolu* qui, rejetant l'idée d'un éventuel mariage du santan, mais aussi le principe héréditaire de succession à la tête de l'ordre, considérait que la dignité de "père spirituel" devait revenir à un soi-disant *yol evlâdt*, litt. "fils du chemin". La deuxième branche comportait, à son tour, des personnes mariées (*müte'ehhil*) et des célibataires (*mücerred*) qui vivaient dans les *tekye* de l'ordre, étant liés par un vœu de chasteté, et qui portaient dans l'oreille droite, en guise de signe distinctif, une boucle d'oreille métallique (*menğüş*); cette dernière sous-branche allait acquérir une importance tout à fait particulière à partir du XVI^e siècle, à la suite des réformes de Bâlm Sultân.

Bibliographie orientative

- Anadol, Cemal 1991 — *Türk-İslâm Medeniyetinde Âhîlik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Ankara.
- Baran, Merih 1991 — *Ahî Emir Ahmed*, Ankara.
- Baykara, Tuncer 1985 — *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara.
- Beldiceanu-Steinherr, Irène 1991 — “Les Bektâşî à la lumière des recensements ottomans (XV^e-XVI^e siècles)”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81, pp. 21-79.
- Brunschvig, R. 1962 — “Métiers vils en Islam”, *Studia islamica* 16, pp. 41-60.
- Cahen, Claude 1988 — *La Turquie pré-ottomane*, Paris.
- Cahen, Claude 1991 — “Futuwwa”, *The Encyclopaedia of Islam* II, n. éd., Leyde, p. 965.
- Corbin, Henry 1964 — *Histoire de philosophie islamique I (Des origines jusqu'à la mort d'Averroës, 1198)*, Paris.
- Cunbur, Müjgân [1973] — “Mevlâna'nın Eserlerinde Türk Boyları ve Türk Kelimesinin Değerlendirilmesi, Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü dolayısıyla Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973, Ankara, pp. 55-93.
- Çağatay, Neşet 1976 — “Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları”, *Belleten* 40, 159, pp. 423-438.
- Çağatay, Neşet 1981 — *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, II^e éd., Ankara.
- Çağatay, Neşet 1989 — *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, [éd. revue et augmentée], Ankara.
- Çalışkan, Yaşar / İkiz, M. Lütfi 1993 — *Kültür, San'at ve Medeniyetimizde Ahilik*, Ankara.
- Doğru, Halime 1991 — *XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri*, Ankara.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1962 — *Kaygusuz Abdal. Hatayî. Kul Himmet*, Istanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1977 — *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, Istanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (éd.) [s. a.] — *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî. “Vilâyet-nâme”*, Istanbul.
- Gülerman, Adnan / Taştekil, Sevda 1993 — *Ahi Teşkilatının Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, Ankara.
- Koçu, Reşad Ekrem (éd.) 1953 — *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi I*, Istanbul.
- Köprülü, [Mehmed] Fuad 1959 — *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara.
- Köprülü, Mehmed Fuad 1991 — *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.
- Mantran, Robert 1962 — *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris.
- Massignon, Louis 1963 — “La «futuwwa» ou «pacte d'honneur artisanal» entre les travailleurs musulmans au Moyen-Âge”, *Opera Minora* I, Beirut, pp. 396-421.
- Mélikoff, Irène 1962 — *Abû Muslim. Le «Porte-Hache» du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris.
- Mélikoff, Irène [1973] — “Les Babas Turcomans contemporains de Mevlâna”, *Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü dolayısıyla Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973, Ankara, pp. 268-274.*
- Mélikoff, Irène 1980 — “Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektachis. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans”, *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan*, Istanbul.
- Noyan, Bedri 1987 — *Bektaşîlik Alevîlik Nedir*, Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar 1996 — *Babailer İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, II^e éd., Istanbul.
- Oral, Zeki 1958 — “Anadolu Köylerinde Gençler Derneği yahut Ahiliğin Devamı”, *Türk Etnografya Dergisi* 3, pp. 60-66.
- Önder, Mehmet 1986 — *Mevlâna Celâleddin-i Rumî*, Ankara.
- Önder, Mehmet 1990 — *Mevlâna Jelaledin Rumî*, Ankara.

Sertoğlu, Midhat 1958 — *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul.

Sümer, Faruk [1973] — “Mevlâna ve Oğullarının Türkmen Beyleri ile Münasebetleri”, *Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü dolayısıyla Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973*, Ankara, pp. 42-54.

Sümer, Faruk 1980 — *Oğuzlar*, İstanbul.

Şeker, Mehmet 1993 — *Ibn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Ahîlik*, Ankara.

Taeschner, F. 1972 — “İslâm'da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu”, *Belleten* 36, 142, pp. 203-236.

Taeschner, Fr. 1986a — “Akhī Ewrān”, *The Encyclopaedia of Islam* I, n. éd., Leyde, pp. 324-325.

Taeschner, Fr. 1986b — “Akhī”, *The Encyclopaedia of Islam* I, n. éd., Leyde, pp. 321-323.

Taeschner, Fr. 1991a — “Futuwwa”, *The Encyclopaedia of Islam* II, n. éd., Leyde, pp. 966-969.

Taeschner, Fr. 1991b — “Gülshahrī”, *The Encyclopaedia of Islam* II, n. éd., Leyde, p. 1138.

Tschudi, R. 1986 — “Bektāshīyya”, *The Encyclopaedia of Islam* I, n. éd., Leyde, pp. 1161-1163.

Türkdoğan, Orhan 1995 — *Alevi-Bektaşî Kimliği. Sosyo-Antropolojik Araştırma*, İstanbul.

Uluçay, Ömer 1992 — *Gülhang. Alevilikte Dua*, Adana.

Uludağ, Süleymân 1991 — *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.

Aperçu de l'histoire de la médecine en Inde*

Arion Roşu

‘Si le progrès scientifique et technique est né en Europe, il y est né tard et l'Europe d'avant ce progrès était égalée, et en maints domaines surpassée, par l'Inde, la Chine et l'Islam. D'ailleurs le progrès scientifique n'a pas aboli les cultures, ni en Europe, ni en Asie... Quand [les peuples] se modernisent, ils le font sans nécessairement renoncer à eux-mêmes et à la spécificité de leurs cultures. Chez eux l'héritage du passé évolue et n'a pas de raison de mourir.’ (J. Filliozat, ‘Projet de réforme des congrès internationaux des orientalistes’, *Le XXIX^e Congrès international des orientalistes*, Paris, juillet 1973, Paris 1975, p. 55)

La médecine indienne traditionnelle, *āyurveda* en sanskrit, c'est-à-dire ‘science (*veda*) de la [pleine durée de] vie (*āyus*)’ [cf. Caraka, *Sūtra* 30. 23], est plutôt une biologie, dans la mesure où ses applications concernent l'ensemble du monde vivant, à savoir l'homme, l'animal (art vétérinaire) et le végétal (horticulture). Art de guérir et surtout savoir de santé pour prolonger la vie, la médecine indienne classique, qui remonte par ses origines aux spéculations cosmophysiologiques des textes védiques anciens, a accumulé les données d'observation pendant de longs siècles. Son éclosion littéraire dans les premières collections (*saṃhitā*) de Caraka et de Suśruta, au début de notre ère, suppose des écrits médicaux antérieurs, dont nous n'avons plus trace. Ces deux ouvrages classiques, auxquels s'ajoute un troisième, en deux

* Cet article est une refonte de deux notices illustrées sur la médecine en Inde, avant et après la conquête musulmane, publiées dans le catalogue de l'exposition ‘À l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes’, organisée à Paris par l'Institut du monde arabe, en collaboration avec la Bibliothèque nationale de France, du 20 novembre 1996 au 2 mars 1997. Notre manuscrit fut malheureusement modifié et amputé avant d'être imprimé sans nos corrections et bon à tirer. Dans ces conditions, il nous a paru nécessaire de reprendre le texte, revu et corrigé, pour l'augmenter sensiblement avant de le faire paraître dans une publication qui présente un autre profil que celui d'un catalogue d'exposition, imprimé en hâte, avec de nombreuses imperfections.

Considérée dans une perspective historico-culturelle, l'Inde recouvre, dans le présent article, le sous-continent sud-asiatique, sans référence aucune aux entités politiques qui se partagent aujourd'hui cet immense territoire péninsulaire. Les géographes arabes et persans le connaissaient sous le nom de *Hind* ou *Hindūstān*, ce dernier étant d'abord réservé à l'Inde du Nord. Il est bon de rappeler que le nom du sous-continent indien ou indo-pakistanaïse provient de celui du fleuve Indus, en sanskrit *Sindhu*, la ‘Rivière’ par excellence. Sous la forme *Hi(n)du* en vieux-perse, le nom désignait à la fois le fleuve et le pays sillonné par son cours inférieur, que le roi perse Darius I^{er} a conquis et transformé en satrapie achéménide vers 515 av. J.-C. Empruntée aux Perses par les Grecs, la forme *Hindu* a perdu, en dialecte ionien d'Asie Mineure, l'aspiration iranienne initiale pour aboutir à *Ἰνδική* ou *Ἰνδία*, que suppose le nom latin dont témoigne *Inde* en français.

Le nom d'islam avec minuscule désigne la religion musulmane, tandis que le même mot avec majuscule est une appellation réservée à l'ensemble des peuples qui professent cette religion et à la civilisation qui leur est propre.

Pour la translittération des noms propres et communs arabes et persans, nous nous sommes inspiré du système en usage à la Bibliothèque nationale de France, à quelques exceptions près. L'occasion pour nous de remercier M. Francis Richard, conservateur en chef à la division orientale du département des manuscrits de cette bibliothèque, qui s'est montré d'une grande complaisance envers nous lors de la préparation de cet article.

versions, de Vāgbhaṭa (vers 600), constituent les sources fondamentales, considérées comme la 'grande triade', de l'enseignement āyurvédique. Son histoire littéraire, deux fois millénaire, bien qu'elle porte la marque des doctrines anciennes, n'est cependant pas exempte d'acquisitions nouvelles en pathologie, comme en diagnostic et en thérapeutique¹.

Si certaines affections cessent d'être mentionnées dans les textes médicaux indiens, d'autres maladies font leur apparition². Plus significatives à ce titre sont la dracunculose ou filaire de Médine (IX^e-X^e siècle), en sanskrit *snāyuka-roga*, connue bien avant de la médecine grecque et arabe³, une affection urinaire propre aux femmes (XI^e-XII^e siècle), appelée *soma-roga*, et surtout la syphilis mentionnée par Bhāvamiśra au XVI^e siècle, après l'arrivée des Portugais aux Indes. Mais ce 'mal franc' (*phiraṅga-roga*), de l'avis de certains indianistes, a pu exister sur le sous-continent bien avant le débarquement à Calicut de Vasco da Gama. La dengue, une fièvre (*jvara*) dite languide (*manthara*), dont on avait pensé qu'elle était attestée seulement dans les sources post-classiques, se trouve en fait anciennement décrite dans le Canon bouddhique sous le nom pāli de *madhuraka*⁴. Comparée à l'irruption du sida aux États-Unis en 1984, la première épidémie de 'mal noir' (*kala-azar*) en Inde fit son apparition dans la vallée du Gange en 1824⁵.

En ce qui concerne la démarche diagnostique, Vāgbhaṭa parle d'une triple méthode (inspection, palpation et interrogatoire du patient), que l'on retrouve jusqu'au XVI^e siècle dans le *Bhāvaprakāśa*. Pour la compilation tardive *Yogaratanākara* du XVIII^e siècle, enseignée encore de nos jours, l'examen du malade comporte huit points (*aṣṭasthāna-parīkṣā*), représentés par le pouls, les urines (examen connu déjà de l'Āyurveda classique), les fèces, la langue, la voix, les yeux, la peau et l'aspect général. Cette observation porte, comme chez les hippocratiques, sur le visible, car l'anatomie interne, invisible, restera inaccessible aux *vaidya*⁶ jusqu'à l'époque moderne, quand la pratique de la dissection sur les humains sera introduite au Bengale par les Anglais.

L'anatomiste alexandrin Hérophile est le vrai découvreur du pouls au III^e siècle av. J.-C.⁷, alors que l'examen du pouls (*nāḍī-parīkṣā*) est attesté en Inde pour la première fois chez Śārṅgadharma au XIV^e siècle, vraisemblablement sous l'influence de la sphymologie arabe ou chinoise⁸. Au siècle dernier, certains tradipraticiens du Bengale se sont fait une spécialité de la

1. G. J. Meulenbeld, 'The many faces of Āyurveda', *Journal of the European Āyurvedic Society* 4 (1995), p. 1-10.

2. G. J. Meulenbeld, 'Developments in traditional Indian nosology: The emergence of new diseases in post-classical times', *Curare* 4 (1981), p. 211-216.

3. C. Vogel, 'On the Guinea-worm disease in Indian medicine', *Adyar Library Bulletin* 25 (1961), p. 55-68.

4. J. Filliozat, 'Pāli madhuraka', *Studien zum Jainismus und Buddhismus: Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, hrsg. von K. Bruhn und A. Wezler, Wiesbaden [1981], p. 83-92.

5. R. S. Desowitz, *Kala-azar. Chroniques indiennes d'une épidémie*, [Paris 2000]. Cf. W. Crooke, *Things Indian*, New Delhi 1972, p. 216 (réimpr. éd. 1906).

6. Le substantif *bhīṣaj* signifie 'médecin, guérisseur' en védique (cf. *bheṣaja* 'remède', charme ou drogue), mais on le retrouve en sanskrit, où s'impose par la suite le terme de *vaidya* (-vidyā) avec l'acception 'savant, médecin', dont la sémantique témoigne de l'estime dans laquelle les Indiens tenaient les médecins, appelés aussi *cikitsaka* ou 'guérisseurs'. Du point de vue indien, le savoir médical ne dispensait pas le praticien d'une bonne connaissance du sanskrit, d'où son appellation de *kavirāja* au Bengale. La qualité de savant du *vaidya* trouve son pendant dans le mot arabe *ḥakīm* 'médecin', rattaché à *ḥikmat* 'savoir'.

7. J.-M. Pigeaud, 'Du rythme dans le corps. Quelques notes sur l'interprétation du pouls par le médecin Hérophile', *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1978, p. 258-267.

8. Voir M. D. Grmek, 'Les reflets de la sphymologie chinoise dans la médecine occidentale', *Biologie médicale* 51 (février 1962), n° hors série. Selon J. Filliozat, le 'Quadruple traité' (*Rgyud-bṣi*), ouvrage fondamental de la médecine mahāyāniste tibétaine, décrit l'examen du pouls, ici d'influence plutôt chinoise (*op. cit.* [infra, n. 23], p. 307).

prise du pouls (*nāḍīśāstra*) et ont acquis une vraie réputation dans l'art du diagnostic et du pronostic, qui devait par la suite rayonner dans le Nord du sous-continent. La sphymologie indienne⁹ était orientée plutôt vers le pronostic, préoccupation à laquelle renvoient également les signes laissant présager une issue fatale proche (*ariṣṭa*). Le sujet, présumé d'influence mésopotamienne et dont traite amplement l'Āyurveda classique, formera plus tard la matière de textes spéciaux consacrés à la description des signes annonciateurs de la mort. Ces recueils portent souvent le titre de *Kāḷajñāna*, littéralement 'thanatologie', d'un contenu tout particulier¹⁰.

En Āyurveda, la santé comporte un respect rigoureux des règles d'hygiène, qu'elles soient de vie ou d'alimentation. La diététique, tout autant que le régime de vie ou le comportement (exercices physiques, effort spirituel, etc.)¹¹, occupe une place importante en médecine indienne, qui considère les plantes alimentaires comme médicinales (Caraka, *Sūtra* 25. 35-41). Il convient de rappeler qu'en Grèce, à l'époque d'Hippocrate, la santé occupe la première place sur l'échelle des valeurs de l'homme. De cette place de choix témoignent certaines pages des écrits hippocratiques relatives au régime des gens bien portants¹². La priorité de la médecine hygiénique sur la thérapeutique, destinée à traiter les maladies, n'est pas sans analogie avec l'orientation de l'Āyurveda. Dans la vallée de l'Indus, les fouilles archéologiques ont mis au jour les vestiges d'une civilisation urbaine florissante, caractérisée par un système de salles de bains et de canalisations, dans lequel certains archéologues voudraient voir la matérialisation d'un souci de purification religieuse. Quoi qu'il en soit, ces ruines indusiennes montrent bien des conditions avancées d'hygiène privée et publique, dont il est permis de penser qu'elles se sont développées par l'usage de la balnéation dans l'Inde historique, où l'hydrothérapie a perduré comme moyen curatif.

Ce qui caractérise l'Āyurveda c'est la conception qui reconnaît dans le corps animal les mêmes éléments matériels dont est constitué le macrocosme – terre, eau, feu, vent ou air et espace ou vide. Leurs correspondants microcosmiques sont respectivement les parties solides, les liquides, la chaleur animale, le souffle animateur et le vide des organes creux. Ces grands éléments se combinent pour former les sept substances anatomiques ou tissus primaires, à savoir le suc organique (chyle), le sang, la chair, la graisse, les os, la moelle et le sperme. Trois des éléments matériels (*tridhātu*), à savoir le vent (souffle), le feu (bile) et l'eau (phlegme ou pituite), présentent une importance vitale dans l'organisme, car ils y sont responsables de l'équilibre physiologique. Altérés, ces mêmes éléments, comparables aux humeurs fondamentales de la médecine hippocratique (sang¹³, phlegme, bile jaune et bile noire), se muent en agents de troubles (*tridoṣa*), causes des maladies.

9. Sur la sphymologie indienne, voir S. D. Upadhyaya, *Nāḍīvijñāna (Ancient pulse science)*, Delhi 1986. Au sujet de cette littérature technique sanskrite, voir G. J. Meulenbeld, *History* II A, p. 421-439 et II B, p. 431-442.

10. J. Filliozat, 'Pronostics médicaux akkadiens, grecs et indiens', *Journal asiatique* 240 (1952), p. 299-321, spécialement p. 307. Cf. G. J. Meulenbeld, *op. cit. (supra, n.1)*, p. 6.

11. Dans ce contexte, il convient de rappeler le principe āyurvédique de l'appropriation' (*sātmya*), qui régit, sur un double registre, objectif (environnement) et subjectif (malade), l'action qui corrige les rapports entre le patient et son milieu de vie. Pour une analyse fine de ce principe cardinal de la thérapeutique indienne, voir F. Zimmermann, *La jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*, Paris 1982, p. 36-39. Cf. du même auteur, 'Rtu-sātmya: le cycle des saisons et le principe d'appropriation', *Puruṣārtha* 2 (1975), p. 87-105.

12. J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris 1992, p. 451-456. Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, comment. par É. Gilson, Paris 1962, p. 62, 446.

13. En médecine indienne, le sang occupe une place particulière entre les éléments constitutifs du corps (*dhātu*) et les éléments de troubles (*doṣa*). Voir à ce sujet l'analyse de G. J. Meulenbeld, 'A study on the position of blood in Indian medicine (Āyurveda)', dans G. J. Meulenbeld (éd.), *Medical literature from India, Sri Lanka and Tibet*, Leyde [etc.] 1991, p. 91-106.

Plus précis au sujet du sémantisme du *doṣa* médical, H. Scharfe¹⁴ vient de souligner que, chez Caraka et dans le Canon bouddhique, ce mot désigne des perturbations qui affectent les trois éléments organiques de base (*tridhātu*), responsables du bien-être, à savoir le vent, la bile et le phlegme. Suśruta opère un rapprochement entre le *tridoṣa* āyurvédique et le *triguṇa* ontologique du Sāṃkhya: les *doṣa* ou 'défauts' sont considérés comme les éléments de l'équilibre physiologique, lequel rompu, ils s'avèrent morbifiques. Enfin, avec Vāgbhaṭa, la théorie du *tridoṣa* trouve sa pleine expression. Les 'défauts' sont des éléments constants dans l'organisme, dont la santé relève de leur équilibre. Le dérangement de cet équilibre produit la maladie.

Le grand clinicien Caraka conçoit l'être empirique comme un composé des cinq éléments matériels et d'un élément psychique (*cetanā*), dont le support est le soi (*ātman*). Cette conception est conforme à la représentation indienne du fonctionnement psychique, qui implique les mécanismes de l'inconscient et explique la théorie indienne de la transmigration (*saṃsāra*). D'autre part, l'Āyurveda classique, réputé pour son orientation holistique, est, comme la médecine grecque, psychosomatique avant la lettre, l'expression étant forgée en 1818 par le docteur allemand J. C. F. A. Heinroth. Le psychosomatisme fait même partie de la culture générale indienne, car on retrouve cette idée en dehors de la médecine, plus précisément dans les textes épiques. L'acte médical est toujours un acte psychologique, comme le confirme l'épopée sanskrite *Mahābhārata* (3. 2. 23-24): un praticien intelligent rend d'abord à son malade la tranquillité d'esprit par des récits agréables. En effet, de même que l'eau contenue dans un vase est chauffée par une boule de fer rougie au feu, de même le corps est tourmenté par les soucis de l'esprit.

La doctrine des éléments de troubles (*tridoṣa*), laquelle gouverne nécessairement la pratique médicale, intervient dans les appréciations du médecin (*vaidya*) qui établit au patient un traitement général, et non pas simplement symptomatique. Le raisonnement étiologique, fondé sur des critères logiques, permet seul de prescrire la médication appropriée que le praticien connaît par expérience. Les prescriptions (projet d'indexation en cours à Hambourg), qui reposent sur le principe de la polypharmacie, contiennent des formules surchargées de substances médicamenteuses, dont la nomenclature et les vertus sont exposées dans la littérature des droguiers sanskrits en vers (*nighaṇṭu*). L'importance de cette littérature lexicographique à l'époque médiévale, depuis Dhanvantari du X^e siècle jusqu'à Bhāvamīśra du XVI^e siècle, est à la mesure des difficultés que présente l'identification botanique des phytonymes sanskrits. La matière médicale indienne, enrichie au fil des siècles, contient des produits surtout d'origine végétale¹⁵, mais aussi animale et minérale, auxquels la thérapeutique joint l'emploi de moyens physiques tels que lavements, bains d'eau et d'huiles, fomentations, sudorifiques, massages, etc. Le procédé des massages avec le pied, dont font état les classiques Suśruta et Vāgbhaṭa, s'est développé surtout au Kerala, pays de rhumatismes favorisés par le climat tropical humide, où prospèrent des cliniques āyurvédiques de réputation internationale¹⁶. Une curiosité thérapeutique représente le traitement érotique du frisson fébrile chez l'homme adulte (Suśruta, *Uttara* 39. 271-281).

14. H. Scharfe, 'The doctrine of the three humors in traditional Indian medicine and the alleged antiquity of Tamil Siddha medicine', *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999), p. 609-629.

15. Selon le *Mahābhārata* (3. 206. 15ab), on mettra fin à la souffrance physique par les simples et à la souffrance morale par la sagesse (*prajñayā mānaśaṃ duḥkhaṃ hanyāc chārīraṃ auśadhaiḥ*). Cf. A. Roșu, *Les conceptions psychologiques*, p. 102.

16. A. Roșu et M. Jobard, 'Arts de santé et techniques de massage en Inde', *Annales de kinésithérapie* 14 (1987), 3, p. 87-91. Sur les techniques médicales en Āyurveda, voir R. H. Singh, 'Medical techniques', dans A. K. Bag (éd.), *History of technology in India* I, p. 344-356.

Les procédés de la chirurgie āyurvédique ancienne sont parmi les plus hardis de l'antiquité: la suture des plaies intestinales au moyen de têtes de fourmis noires (plus grosses), auxquelles on faisait mordre les lèvres de la plaie, ainsi que l'opération de la pierre par voie périnéale, l'embryotomie sur fœtus mort, l'abaissement de la cataracte et la greffe de peau nasale. En effet, les médecins āyurvédiques sont les pionniers de la chirurgie esthétique, car l'idée de la greffe nous vient de l'Inde. Le procédé indien de suture digestive, que décrivent les auteurs classiques¹⁷, s'est transmis aux Arabes, comme en témoigne le célèbre praticien cordouan Abulcasis (al-Zahrāwī), qui en fait mention dans son 'Exposition des matières médico-chirurgicales' (*Kitāb al-Taṣrīf*). Grâce à une version latine de ce traité, faite au XII^e siècle, des chirurgiens et anatomistes de la Renaissance, comme Gabriele Fallopi (Fallope) et Girolamo Fabrici d'Acquapendente, ont pu en prendre connaissance, non sans critiquer cette pratique singulière, encore appliquée, dit-on, sur la Côte des Somalis au début du XX^e siècle¹⁸.

En Inde, les premières notions élémentaires d'anatomie remontent à l'époque védique et sont en rapport avec la pratique du sacrifice animal (*aśvamedha*) et humain (*puruṣamedha*). Ces premiers rudiments furent vraisemblablement enrichis d'observations fortuites, occasionnées soit par des soins de plaies ou blessures, soit par l'inspection de cadavres, car la crémation n'était pas la seule pratique funéraire dans l'Inde ancienne.

Au sujet des connaissances anatomiques, il convient de rappeler un témoignage ancien de Suśruta (*Sūtra* 9. 3-6), qui concerne l'enseignement chirurgical avec ses deux volets, l'un théorique, se rapportant à l'étude des traités āyurvédiques, l'autre étant expérimental. Ce second volet concourt à l'enseignement par de multiples exercices pratiques (*yogyā*), des simulacres d'opérations telles que l'incision, l'excision, etc., sur des objets de substitution, comme légumes, fruits, organes d'animaux, etc. La chirurgie expérimentale, dont fait état Suśruta, nous amène à mentionner le texte du *Śārīra* 5. 47-49, où l'auteur ancien décrit un procédé singulier de dissection, que Jean Filliozat rapprocha de l'hydrotomie, inventée au XIX^e siècle par l'anatomiste français A. E. Lacauchie. Le procédé indien consiste dans le choix du cadavre d'un homme mort dans la force de l'âge, qui n'a pas succombé ni par l'effet du poison, ni par suite d'une longue maladie. Ce cadavre, débarrassé de toute déjection, sera placé dans une eau courante pour macérer durant un certain temps. Ensuite, on écarte les téguments à l'aide d'une brosse grossière et on met à découvert les différentes parties du corps.

On retrouve ce procédé vers 600 chez Vāgbhaṭa (*Aṣṭāṅgaśaṃgraha*, *Sūtra* 34. 38) et au XIII^e siècle dans le commentaire de Hemādri sur l'*Aṣṭāṅgaśaṃgraha* (*Sūtra* 26. 34). Certains y voient la première leçon de dissection de l'antiquité¹⁹, alors que d'autres trouvent par conjecture des antécédents en Grèce, qui remontent à l'époque hellénistique, illustrée par les anatomistes alexandrins Hérophile et Érasistrate du IV^e-III^e siècle av. J.-C. (cf. *infra*, p. 96). Un millénaire et demi plus tard, un manuscrit salernitain d'anatomie évoque une dissection, dont le procédé rappelle étonnamment celui que décrit Suśruta. Le document occidental repose sur l'héritage médical gréco-latin empreint des apports de source arabe, véhiculés par les traductions en latin de Constantin l'Africain (m. vers 1087)²⁰.

17. Caraka, *Cikitsā* 13. 184cd-188; Suśruta, *Cikitsā* 14. 17; Vāgbhaṭa, *Aṣṭāṅgaśaṃgraha*, *Cikitsā* 15. 110-112, et *Aṣṭāṅgaśaṃgraha*, *Cikitsā* 17. 40. Sur les techniques chirurgicales en Āyurveda, voir A. N. Sharma, 'Surgical techniques', dans A. K. Bag (éd.), *History of technology in India* I, p. 324-343.

18. A. Durrbach, *Les sutures en chirurgie gastro-intestinale*, Paris [1933], p. 1-4. Cf. G. Majno, *The healing hand*, p. 304-309 et pl. 7.2 (en regard p. 287): technique étrange de suture digestive faisant intervenir de grosses fourmis noires pour mordre les lèvres de la plaie intestinale. Le corps des insectes est aussitôt coupé et jeté, alors que leur tête reste fixée aux bords de la plaie en guise d'agrafe. L'acide formique que secrètent les insectes agit comme antiseptique.

19. J. Thorwald, *Histoire de la médecine dans l'antiquité*, Paris 1966, p. 202-203.

20. Cf. D. Jacquart, 'Influence de la médecine arabe en Occident médiéval', dans R. Rashed (dir.), *Histoire des sciences arabes* III, p. 213-215.

Force est de constater que le procédé suśrutien de dissection n'est pas tout à fait isolé, comme on a pu le croire initialement, car la littérature āyurvédique l'atteste chez deux autres auteurs, Vāgbhaṭa et Hemādri. Certes, il ne s'agit pas de surfaire l'importance de ces documents dans l'histoire de l'anatomie. Il n'est cependant pas interdit en l'occurrence d'évoquer un récit bouddhique, faisant partie d'un légendaire perdu du roi Aśoka et qui manifeste chez les Indiens anciens un certain esprit expérimental en médecine: une démarche rationnelle dans le cas d'une helminthiase, diagnostiquée par comparaison avec un cas semblable et traitée efficacement par l'oignon, légume-remède de grande valeur²¹. Quoi qu'il en soit, le préjugé défavorable pour l'originalité du savoir indien prédispose en général l'historien des sciences à la recherche des précédents grecs anciens pour la dissection humaine à visée anatomique²².

Dans le christianisme naissant, comme à l'époque médiévale, la médecine fut au service de la propagation de la foi. Au temps des croisades, les ordres religieux multipliaient les asiles et les maisons de refuge en Orient, en facilitant ainsi la diffusion du christianisme à la faveur de la charité des soins. De même, la médecine indienne a pénétré en Asie Centrale et Orientale grâce aux influences religieuses, notamment du bouddhisme, dont les missionnaires véhiculaient, outre le message spirituel, des théories et des pratiques médicales. Cette diffusion s'est étendue jusqu'au Japon, où un ancien trésor impérial du VIII^e siècle conserve encore à Nara, dans un temple bouddhique célèbre, des drogues indiennes importées, dont les appellations sanskrites furent quelque peu altérées en japonais²³. L'Āyurveda a également rayonné à l'Ouest de l'Indus, anciennement dans le monde hellénique et plus tard en Asie occidentale islamisée. En versions arabe ou persane depuis le VIII^e siècle, les principales sources sanskrites de la médecine indienne ainsi que le livre sur les poisons du pseudo-auteur Śānāq (Cāṇakya)²⁴ n'étaient plus lettre morte pour les praticiens musulmans de l'époque médiévale (cf. *infra*).

L'Āyurveda, dont l'enseignement révélé aux hommes remonte au dieu Brahman, comporte théoriquement 'huit articles' (*aṣṭāṅga*), d'où le nom de savoir médical octopartite: chirurgie générale, ophtalmologie et oto-rhino-laryngologie, médecine générale, démonologie (sur les possessions), puériculture, toxicologie, techniques de rajeunissement et aphrodisiaques. L'enseignement médical est systématisé dans la littérature āyurvédique, dont les premiers monuments au début de notre ère sont les grands corpus de Caraka et de Suśruta, qui présentent parfois des vues divergentes, voire irréconciliables. Bien que tributaire de ses devanciers, Vāgbhaṭa a introduit vers 600 un système médical plus cohérent. D'autres auteurs de 'collections' (*saṃhitā*) classiques sont Bhela et Kāśyapa (traité de pédiatrie), plus anciens, et Hārīta, dont le texte est apparemment tardif (700-1000).

21. *Divyāvadāna*, éd. E. B. Cowell et R. A. Neil, Cambridge 1886, p. 409. Trad. J. Przyluski, *La légende de l'empereur Aśoka (Aśoka-avadāna) dans les textes indiens et chinois*, Paris 1923, p. 285-286. A. L. Basham met en valeur cette légende dans une étude de 1976, citée par K. G. Zysk (voir *infra*, n. 22) à la page 693, n. 37.

22. Sur les données et leur critique dans le cadre des recherches comparatives qui nous intéressent ici, voir l'article bien informé de K. G. Zysk, 'The evolution of anatomical knowledge in ancient India, with special reference to cross-cultural influences', *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986), 4, p. 687-705, spécialement p. 691-697.

23. J. Filliozat, 'La médecine indienne et l'expansion bouddhique en Extrême-Orient', *Journal asiatique* 224 (1934), 2, p. 301-307.

24. B. Strauss, 'Das Giftbuch des Cānāq. Eine literaturgeschichtliche Untersuchung', *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* 4 (1934), 2, p. 1-64 (89-152) + 66 p. texte arabe. Sur la matière médicale mentionnée dans ce document de toxicologie, dont la paternité reste controversée, voir W. Schmucker, 'Ein Beitrag zur indo-arabischen Arzneimittellkunde und Geistesgeschichte', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125 (1975), 1, p. 66-98.

À la suite de ces traités classiques, on doit mentionner, au I^{er} millénaire, outre le manuscrit Bower (IV^e-VI^e siècle), en grande partie médical, le formulaire *Yogaśataka* datable au VI^e-VII^e siècle, traduit en koutchéen et en tibétain, ainsi que le populaire ouvrage *Mādhavanidāna*. Par sa disposition thématique de la matière, ce texte de pathologie du VIII^e siècle, qui domine, avec l'œuvre de Vāgbhaṭa, la littérature médicale indienne dans le II^e millénaire, rappelle le *Siddhasāra* de Ravigupta (650). Ce traité a connu une très grande diffusion, comme en témoignent ses versions en plusieurs langues asiatiques: arabe (vers 800), tibétain (IX^e siècle), khotanais (X^e siècle), ouïgour (avant le XIII^e siècle)²⁵ et singhalais²⁶. La série des compilations āyurvédiques continue par le *Siddhayoga* de Vṛnda (900) et le *Cikitsāsārasaṃgraha* de Vaṅgasena (1050-1100). À cette époque, le brillant commentateur de Caraka, le Bengali Cakrapāṇidatta (1060-1075) écrit, parmi d'autres ouvrages, le recueil de thérapeutique *Cakradatta* ou *Cikitsāsaṃgraha*. Ce traité est considéré comme le premier texte āyurvédique à prescrire des formules à base de mercure, en prélude à l'essor médiéval de la littérature iatrochimique sanskrite (*Rasaśāstra*). L'*Aṣṭāṅgasamgraha*, qui remonte vers 600, est apparemment le premier recueil āyurvédique à recommander l'usage interne du mercure, dans une prescription dont la formule se retrouve légèrement modifiée dans la *Bṛhatsamhitā*, ouvrage encyclopédique du VI^e siècle.

Avant la seconde expansion musulmane en Inde, qui conduit au sultanat de Delhi (1206-1414), les textes fondamentaux de la médecine indienne déjà traduits en arabe et en persan deviennent ainsi accessibles au monde islamique. Les savants musulmans s'y réfèrent, en particulier 'Alī ibn Sahl al-Ṭabarī dans le 'Paradis de la sagesse' (vers 850)²⁷, Rhazès (865-925) dans son encyclopédie médicale *Kitāb al-Hāwī* et Avicenne (980-1037) dans son célèbre *Canon* et Abū Maṣṣūr Muwaffaq dans ses 'Principes de pharmacologie', en persan (965-975). Ce dernier livre est important dans la mesure où il illustre l'influence indienne sur la médecine et la pharmacologie arabo-persane ainsi que la diffusion des drogues indiennes en Europe²⁸. Aux VIII^e et IX^e siècles, quand la dynastie abbasside commence à encourager les lettres et les sciences, Bagdad devient la capitale intellectuelle de l'Orient, où se croisent plusieurs cultures venues d'horizons aussi différents que l'Inde, l'Iran et la Grèce. Des savants étrangers s'y rendent à l'appel du souverain éclairé Hārūn al-Raṣīd (786-809), qui fonda à Bagdad l'importante bibliothèque humaniste 'Maison de la Sagesse', florissante sous le septième calife, al-Ma'mūn (813-833), son fils aîné. Parmi ces savants appréciés à la cour abbasside, on trouve, aussi, le médecin indien Mankah (skr. Māṇikya), qui a d'ailleurs soigné Hārūn al-Raṣīd, après avoir pratiqué à l'hôpital (*bīmārīstān*) de Jundīshāpūr, célèbre fondation sassanide, en Iran du Sud-Ouest (Khouzistan). Cette ville, dont le nom rappelle celui de son fondateur, le roi Shapur I^{er} (241-272), était réputée au Moyen-Orient pour son complexe médical (hôpital, école de médecine, jardin de plantes médicinales), créé par des nestoriens. Ce centre d'études médicales attira des praticiens juifs et chrétiens, syriens et indiens, dont certains vinrent s'établir à Bagdad, à l'époque abbasside. Mais le rôle majeur de ce centre médico-hospitalier

25. R. E. Emmerick, 'Ravigupta's *Siddhasāra* in Arabic', dans H. R. Rømer et A. Noth (éds), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, Leyde 1981, p. 28-31.

26. J. Liyanaratne, 'Ravigupta's *Siddhasāra*: New light from the Sinhala version', *Journal of the European Āyurvedic Society* 1 (1990), p. 69-84.

27. A. Siggel, *Die indischen Bücher aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin des 'Alī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī*, Mainz / Wiesbaden 1950.

28. B. Laufer, *Sino-Iranica*, Chicago 1919, p. 582.

persan dans l'Islam a fait récemment l'objet de controverses d'ordre historique²⁹. Auteur des versions en arabe du traité de Suśruta et en persan du livre de Śānāq sur les poisons, Mankah faisait partie, comme d'autres experts étrangers, de l'entourage des Barmakides. Cette famille de dignitaires abbassides, d'origine iranienne et supposée convertie à l'Islam, recrutait en Inde et ailleurs en Asie occidentale des érudits capables de traduire en arabe ou en persan des textes médicaux grecs, sanskrits, etc.

On traduisait alors en arabe, avec empressement, des traités philosophiques, scientifiques ainsi que médicaux, écrits en grec, en syriaque, en pehlevi et en sanskrit. À cette époque, la science arabe se révèle essentiellement cosmopolite, qu'il s'agisse d'astronomie, de mathématiques ou de médecine. L'art de guérir chez les musulmans se présente ainsi comme une synthèse éclectique de plusieurs systèmes, notamment grec, mais aussi galénique, persan et indien. À la différence de l'Āyurveda, qui est inséparable de la culture indienne, le système *yūnānī* n'est pas intimement lié à la culture islamique, en raison de son caractère allogène, contre lequel ont d'ailleurs réagi les milieux conservateurs, adeptes de la médecine du Prophète (*al-ṭibb al-nabawī*), issue de l'art de guérir propre aux bédouins du désert d'Arabie³⁰. Le courant nouveau de la médecine dite 'prophétique' remonte aux alentours du X^e siècle. Il se développe du XIII^e au XIV^e siècle, quand la littérature consacrée à la médecine dite *al-ṭibb al-nabawī* est en plein essor dans le monde musulman. On y observe actuellement un regain d'intérêt pour cette forme de savoir traditionnel, récupérée par l'Islam et dont les composantes sont la tradition empirique pré-islamique, *Le Coran* avec le *ḥadīth* et la médecine arabe rationnelle, c'est-à-dire savante³¹.

L'effervescence intellectuelle manifestée au bord du Tigre au temps du califat abbasside ancien a parfois permis de conserver en arabe des textes grecs, perdus en original avant de connaître en Occident une éventuelle version latine à la Renaissance. La civilisation gréco-romaine ne s'est donc pas uniquement développée entre Athènes, Rome et Paris. Le savoir venu d'Athènes a cheminé vers Paris, en passant nécessairement par Bagdad et Cordoue. Par conséquent, la réalité historique nous conduit à reconnaître le rôle joué par les juifs et les chrétiens orientaux dans la transmission du savoir grec vers l'Islam, et de ce dernier vers l'Occident³².

Au sujet de la diffusion des savoirs en Asie et au-delà dans le bassin méditerranéen et en Europe, il est utile de signaler le rôle de l'Inde dans la transmission de la science grecque. En effet, les textes sanskrits sont maintenant nos premières sources pour reconstituer la théorie et la pratique de l'astronomie hellénistique, car les Indiens ont réalisé de grands progrès dans les mathématiques des systèmes grecs, qu'ils avaient adoptés depuis le V^e siècle³³. Si l'influence grecque sur l'astronomie scientifique indienne est incontestable, l'influence de cette dernière à l'étranger est évidente, notamment en Chine, dans le sillage de la diffusion du bouddhisme³⁴. Il était admis jusqu'à présent que les connaissances astronomiques les plus anciennes du sous-

29. D. et J. Sourdél, *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris 1996, s. v. 'Joundichapour ou Gondishâpūr, en arabe Jundisâbūr' (p. 441). Cf. E. Savage-Smith, 'Médecine', dans R. Rashed (dir.), *Histoire des sciences arabes* III, p. 960-961.

30. Sur la médecine du Prophète, voir en dernier I. Perh, 'The use of the Koran and the Sunna in the medicine of the Prophet', *Studia Orientalia* 64 (1988), p. 131-143.

31. Voir F. Sanagustin, 'La codification du savoir médical dans la tradition dite «prophétique»', communication faite le 25 février 2000 à la Société asiatique de Paris. Voir *Journal asiatique* 288 (2000), p. 481.

32. E. Naraghi, 'Les antécédents islamiques de la Renaissance occidentale', *Diogène* 173 (janvier-mars 1996), p. 75-101.

33. D. Pingree, 'Innovation and stagnation in medieval Indian astronomy', [Travaux du] 17^e Congrès international des sciences historiques I, Madrid 1992, p. 519-520.

34. Cf. K. Yabuuti, 'Researches on the *Chiu-chih li*: Indian astronomy under the T'ang dynasty', *Acta Asiatica* 36 (1979), p. 7-48.

continent dérivent toutes directement de sources mésopotamiennes. Mais des recherches récentes, en particulier sur les procédures de mesure du temps en Mésopotamie et en Inde, ne sont pas de nature à confirmer cette thèse défendue en particulier par le savant américain David Pingree³⁵.

La médecine moderne, appelée 'scientifique', coexiste en Asie avec plusieurs traditions médicales savantes, dont les littératures intéressent les orientalistes, philologues ou historiens, alors que leurs pratiques retiennent de plus en plus l'attention d'autres spécialistes, tels que les médecins ou les anthropologues³⁶. Ces pratiques présentent des avantages évidents, qui rejoignent les préoccupations de l'Organisation Mondiale de la Santé. En effet, l'évolution économique et culturelle de l'Asie rend indispensable le recours à ces médecines traditionnelles, anciennes ou médiévales (arabe, chinoise, etc.). Certaines ont déjà fait l'objet d'une importante exposition sur l'histoire de la médecine en Extrême-Orient³⁷, à laquelle fait pendant, environ quarante ans après, la manifestation 'À l'ombre d'Avicenne', sur la médecine arabo-musulmane (1996-1997).

Dans les pays en voie de développement, où vivent d'immenses populations démunies, pour la plupart rurales (82% en Inde), le bénéfice sera grand de faire appel aux soins et aux remèdes traditionnels peu onéreux. Dotées de bases théoriques rationnelles, les thérapeutiques d'Asie sont cohérentes, simples et surtout exemptes de l'infrastructure coûteuse des réseaux sanitaires modernes. Ces médecines traditionnelles, notamment l'indienne, dont l'approche est psychosomatique et l'orientation plutôt préventive, ont puisé leurs matières médicales dans les trois règnes d'une nature plus riche que la nôtre. La flore indienne est aussi variée que les conditions climatiques du sous-continent, dont les ressources végétales sont considérables. Mais à notre époque la flore indienne, l'une des plus abondantes du monde, est gravement menacée par de nombreux facteurs défavorables, notamment par la déforestation, l'extension de l'agriculture, le surpâturage et l'exploitation minière³⁸. Un inventaire récent a révélé que plus de sept mille espèces de plantes provenant de différents écosystèmes présentent en Inde des vertus médicinales et sont utilisées comme telles en thérapeutique.

En bonne tradition āyurvédique, le *vaidya* prépare lui-même les remèdes, dont les matières premières, essentiellement végétales à l'époque ancienne, étaient procurées avec les plus grands soins. À ce sujet, on cite en exemple le légendaire āyurvédiste Tryambak Shastri, qui ne ménageait aucun effort afin d'obtenir les meilleurs produits pour ses médicaments. Il envoyait de Bénarès un cueilleur à dos d'éléphant afin de se procurer, quelque part dans le Bihar, une plante dont la bonne date de récolte se situe à la saison des pluies. D'autre part, pour le traitement du mercure, il utilisait un insecte de la forêt du Bastar (Madhya Pradesh), et pour assurer aux insectes de bonnes conditions de transport il faisait confectionner des boîtes spéciales ajourées et préparer de la nourriture. En ce qui concerne l'expérimentation des drogues par les tradipraticiens, on rapporte au Bengale un cas singulier sous le règne du roi Vallāla Sena ou Ballal Sen (1158-1169/1179)³⁹. En effet, certains condamnés à la peine capitale, appelés *romtha* (sic), étaient affectés auprès des *kavirāj* réputés pour servir, s'ils étaient en bonne santé, de cobayes dans l'expérimentation des remèdes, testés ainsi

35. H. Falk, 'La détermination de l'heure en Inde et Mésopotamie', conférence donnée à Paris le 14 janvier 1998 au Collège de France.

36. Voir en dernier F. Zimmermann, *Généalogie des médecines douces*, Paris 1995. À la recherche des universaux, l'auteur, nourri de lectures très étendues en anthropologie et en ethnologie, présente des vues renouvelées sur les traditions médicales savantes, notamment āyurvédiques, comparées avec les thérapeutiques biomédicales modernes.

37. P. Huard, J. Sonolet et Ming Wong, *Catalogue de l'Exposition sur l'histoire de la médecine en Extrême-Orient, organisée du 23 au 31 octobre 1959*, Paris 1959.

38. Cf. R. Desmond, *The European discovery of the Indian flora*, Oxford [etc.] 1992, p. 327-328.

39. Sur ce roi, considéré comme éminent, voir *The Oxford History of India*, Oxford 1962, p. 202.

directement sur les humains⁴⁰. – Au Japon, le médecin Midori fut autorisé en 1796 à disséquer le cadavre d'un supplicié, à l'âme duquel il implora ensuite le pardon pour cette action. Ce comportement rappelle celui d'un grand ostreiculteur nippon, qui faisait célébrer un office funèbre à la mémoire des huîtres dont il avait extrait les perles de culture⁴¹. En l'occurrence, la sensibilité asiatique contraste avec la manière cruelle, que Celse critique, des anatomistes alexandrins de l'époque hellénistique. En effet, vers la fin du IV^e siècle les grands médecins Hérophile et Érasistrate pratiquaient à Alexandrie la vivisection, car ils étaient autorisés à disséquer des criminels vivants⁴².

L'Āyurveda constitue la principale composante du système moderne de santé indien, dont font aussi partie la médecine des *siddha* (système d'Agastya propre au pays tamoul de l'Inde du Sud) et la médecine *yūnānī* (d'origine gréco-arabe), importée par les musulmans⁴³, ainsi que la naturopathie ou cure naturelle, le *yoga* (technique ancienne du corps et de l'esprit) et l'art de guérir tibétain, influencé à la fois par les médecines indienne et chinoise.

Les historiens de la médecine conviennent que les idées fausses en anatomie⁴⁴ n'empêchent pas les idées fécondes en pathologie et en thérapeutique. L'intérêt pour les savoirs d'Asie s'est déjà manifesté parmi les orientalistes anglais arrivés sur le sous-continent indien à la fin du XVIII^e siècle. William Jones, fondateur de la Société asiatique de Calcutta, soulignait dès 1784 que les Européens auraient grand avantage à connaître les textes āyurvédiques, tandis que H. H. Wilson, chirurgien converti aux études sanskrites, constatait que la médecine des Indiens anciens, de même que leur astronomie et leur philosophie sont comparables aux doctrines et aux spéculations des civilisations les plus avancées de l'antiquité. De cet intérêt pour les savoirs orientaux témoigne aussi en France le rapport officiel de J. Lakanal (en fait, de J. Langlès) sur le projet d'organisation d'une École des langues orientales, fondée à Paris en 1795: 'Il est instant d'assurer l'enseignement [des langues orientales], parce que sans elles il est impossible de négocier avantageusement avec les naturels de l'Asie. D'un autre côté, les savants et les artistes tireront de différents ouvrages orientaux sur l'astronomie, la chimie, la médecine, des matériaux précieux pour les arts et les sciences.'

Presque mille ans avant Jones et Wilson, le 'Livre des traditions' (*Kitāb al-Aḥbār*), antérieur à 847 et attribué à al-Jāhīz, le grand écrivain de Bassorah, avait reconnu aux Indiens, comme à trois autres nations civilisées (Arabes, Perses et Byzantins), des aptitudes pour les sciences. Chez les premiers, prévalaient alors les mathématiques, l'astronomie et la médecine⁴⁵. Deux siècles plus tard, dans un traité sur les drogues simples (*Kitāb aṣ-Ṣayidana*), le savant musulman al-Bīrūnī, après avoir critiqué en 1031 les Indiens pour leur vanité culturelle⁴⁶, affirme, vers la fin de sa vie (1048), qu'à son époque, ils sont cependant les seuls en Orient à faire preuve d'inclination pour les sciences. Dans ce contexte, le polygraphe

40. Renseignement étonnant fourni, sans aucune référence bibliographique, par P. K. Sanyal, *A story of medicine and pharmacy in India*, Calcutta 1964, p. 73-75. Cf. P. Delavau, *Histoire et renouveau des plantes médicinales*, Paris 1982, p. 73. Sur l'auto-expérimentation à notre époque, cf. la notice de P. Julien, dans la *Revue d'histoire de la pharmacie* 45 (1997), n° 316, p. 455-456.

41. P. Huard et al., *op. cit.* (*supra*, n. 37), p. 37.

42. J. André, *Être médecin à Rome*, Paris 1987, p. 49-50. Cf. G. Majno, *The healing hand*, p. 327-329, 354-355.

43. En hindi, le mot *yūnānī* (médecine arabe), devenu en anglais *ūnānī*, signifie étymologiquement [médecine] 'ionienne' et remonte au vocable sanskrit *yavana* 'ionien', autrement dit 'grec', d'après le vieux-perse. Par la suite, cette appellation fut appliquée aux musulmans venus de l'Ouest, comme autrefois les Grecs. Sur la forme *yūnānī*, cf. *yavanānī* 'écriture grecque' (*Pāṇini* 4. 1. 49).

44. Sur les données āyurvédiques en anatomie, voir J. Filliozat, *La doctrine classique*, p. 117-137. Cf. K. G. Zysk, *op. cit.* (*supra*, n. 22).

45. Ch. Pellat, 'Al-Jāhīz: les nations civilisées et les croyances religieuses', *Journal asiatique* 255 (1967), 1, p. 65-105, spécialement p. 67, 70-71.

46. *Ta'rīkh al-Hind*, trad. E. C. Sachau I, Londres 1910, p. 22-23. Cf. I. Prasad, *L'Inde du VII^e siècle*, Paris 1930, p. 74-76, 553-554.

iranien souligne la spécificité indienne de l'Āyurveda, dont les principes tranchent avec les doctrines méditerranéennes connues du monde islamique⁴⁷.

D'autre part, d'une manière plus générale, al-Bīrūnī observe que les contrastes d'ordre religieux⁴⁸, linguistique, etc. rendent difficiles les échanges de vues scientifiques entre hindous et musulmans. Néanmoins certains adages sanskrits, comme *vasudhaiva kuṭumbakam* 'c'est la Terre qui est ma famille' (Bhartṛhari), révèlent un humanisme plus large⁴⁹. À cette orientation répond aussi l'esprit d'ouverture dont fait preuve Caraka, quand il affirme que 'le monde entier est un maître pour les [gens] intelligents'. Pour le clinicien qu'il était, tout emprunt, même provenant d'un ennemi, est justifié, s'il est réputé procurer le bien-être et la longévité en santé⁵⁰. Ce principe est dans la droite ligne de la conception de l'Āyurveda classique, d'après laquelle toute substance est susceptible de vertus thérapeutiques sous une forme appropriée (*yukti*) et pour des cas précis (*artha*)⁵¹. La pharmacopée indienne reflète bien cet esprit d'ouverture aux nouveautés, car l'histoire de l'Āyurveda est jalonnée d'enrichissements successifs de la matière médicale. Ces produits reçus depuis l'antiquité jusqu'à l'époque moderne révèlent les échanges du sous-continent avec le monde gréco-romain, l'Asie Centrale et Orientale, les pays d'Islam et l'Occident.

Le célèbre navigateur Vasco da Gama arrive en 1498 sur la côte malabare, où ses trois caravelles portugaises jettent l'ancre au nord de Calicut. La pénétration européenne commence par l'enclave portugaise de Goa (1510), où le médecin lusitanien Garcia da Orta (1490-1570) s'installe en 1534 et étudie la pharmacopée āyurvédique avant de publier ses *Dialogues sur les simples et les drogues de l'Inde* (1563). Ainsi se sont noués des rapports utiles avec les praticiens du terroir, qui ont beaucoup appris à Garcia da Orta, le premier Européen à traiter des maladies tropicales. À la même époque arrivent les jésuites (1540), qui ont contribué, comme d'autres missionnaires, à l'enrichissement réciproque des pharmacopées indienne et européenne. Le siècle suivant voit la création des compagnies de commerce occidentales – britannique (1600), hollandaise (1602), danoise (1616), portugaise (1624) et française (1664) – intéressées dans le négoce des épices, qui sont employées traditionnellement en cuisine, en parfumerie et en pharmacie⁵². La voie du commerce était aussi un canal de communication d'ordre médical (maladies, remèdes).

L'islamisation de l'Inde à l'époque médiévale prolonge d'une certaine manière l'ancienne domination étrangère dans le nord-ouest du sous-continent, laquelle s'étale sur dix siècles environ, depuis les Perses achéménides (VI^e siècle av. J.-C.) jusqu'aux derniers Kuṣāṇa (450 ap. J.-C.). Cette pénétration eut cependant un corollaire positif, qui s'est traduit par certains acquis culturels et scientifiques. En effet, les contacts de l'Inde avec les envahisseurs furent une source d'enrichissement par les emprunts qu'elle a pu faire à l'Occident et d'autre part une opportunité d'expansion culturelle et religieuse en Asie⁵³.

47. M. Meyerhof, 'On the transmission of Greek and Indian science to the Arabs', *Islamic culture* 11 (1937), 1, p. 27.

48. Cf. A. Bausani, *L'Islam in India: tipologia di un contatto religioso*, Roma 1973 (communication du 21 mai 1971 à l'Accademia nazionale dei Lincei).

49. Cf. J. Filliozat, 'L'Inde et les sciences humaines modernes', *Indologica Taurinensia* 3-4 (1975-1976), p. 256.

50. Caraka, *Vimāna* 8. 14: *kṛtsno hi loko buddhimatām ācāryaḥ... ataś cābhisamīkṣya buddhimatāmītrasyāpi dhanyam yaśasyam āyusyaṃ pauṣṭikam laukyaṃ abhyupadiśato vacaḥ śrotavyam anuvīdhātavyaṃ ceti*.

51. Caraka, *Sūtra* 26.12: *anenopadeśena nānausādhibhūtaṃ jagati kiṃ cid dravyaṃ upalabhyate tām tām yuktīm arthaṃ ca taṃ tam abhipretya*.

52. Riche documentation sur les épices et les plantes aromatiques dans P. Delaveau, *Les épices. Histoire, description et usage des différentes épices, aromates et condiments*, Paris 1987.

53. J. Filliozat, 'L'Inde et les échanges scientifiques dans l'Antiquité', *Cahiers d'histoire mondiale* 1 (1953), 2, p. 354.

Après la création du sultanat de Delhi au début du XIII^e siècle (1206), les souverains musulmans – Khaljī, Tughluq, Sayyid. Lōdī et surtout Moghols – ont encouragé autant que possible le rapprochement entre les savoirs islamiques et indiens. Au cours de cette longue période, se sont produits des échanges techniques entre le sous-continent et le monde islamique⁵⁴. En sciences, les rapports entre mathématiques sanskrites et mathématiques arabes sont marqués de nombreuses légendes et conjectures. On peut cependant affirmer que les mathématiques indiennes transmises à l'Islam sont essentiellement calculatoires et relèvent fortement de l'astronomie. Si les textes arabes présentent quelques références implicites à l'Inde et aux contacts indo-arabes, les sources sanskrites se montrent avares d'informations à ce sujet⁵⁵. En ce qui concerne la médecine, force est de constater en terre indienne une interaction entre les deux traditions médicales savantes, āyurvédique et arabo-persane, et un esprit de bonne entente entre les praticiens hindous et musulmans. Si les apports sont très rares en nosologie et inexistant dans le registre théorique, en revanche la matière médicale s'est fort bien prêtée aux échanges. Les influences réciproques sont si nombreuses que certains savants ont cru pouvoir affirmer que les deux pharmacopées, indienne et *yūnānī*, sont en partie communes. Ce phénomène d'osmose ne s'est pas limité à la période médiévale, comme en témoigne au XIX^e siècle le traité *Siddhabheṣajamaṇimālā* de Kṣṇarāma, qui abonde en drogues arabo-persanes. Un siècle auparavant, Mahādeva avait écrit en sanskrit deux textes – *Hikmatprakāśa* et *Hikmatpradīpa* – sur la médecine islamique, exemple apparemment unique dans la littérature médicale indienne⁵⁶.

Du XIII^e au XIX^e siècle, l'Āyurveda s'est enrichi de nouveaux textes. Outre deux lexiques importants en matière médicale – *Madanapālanighaṇṭu* (1374) et *Rājanighaṇṭu* (vers 1400) –, on doit mentionner les commentaires de Hemādri (XIII^e-XIV^e siècle) et de Śivadāsa (XV^e siècle) ainsi que la *Śārṅgadharasaṃhitā*, le premier traité qui intègre Āyurveda et Rasasāstra au XIV^e siècle, quand l'alchimie indienne connaît son apogée. Le *Vīrasimhāvaloka* (1383) présente des prescriptions médico-magiques, que l'on retrouve dans l'*Arkaprakāśa*, qui mentionne au XVI^e ou XVII^e siècle bon nombre de substances *yūnānī*. Ce traité pharmacologique et médical est spécialisé dans les préparations dites *arka* d'influence apparemment islamique, mais dont le sens reste controversé. Il s'agit de produits obtenus par distillation et leur première attestation remonte aux environs de 1200, sous la plume de Soḍhala.

Bhāvamiśra est un auteur important du XVI^e siècle, dans la mesure où il marque la transition entre l'époque médiévale (style des *saṃhitā*) et la période moderne (idées et drogues nouvelles). Son traité *Bhāvaprakāśa*, qui renferme aussi un droguier (*nighaṇṭu*), représente le troisième ouvrage de la 'petite triade' (*laghutrayī*), qui réunit le *Cakradatta/Cikitsāsaṃgraha* (ou *Mādhavanidāna*) et la *Śārṅgadharasaṃhitā*. L'*Āyurvedasaukhya*, aussi imposant que le *Bhāvaprakāśa*, est incorporé à l'ouvrage encyclopédique *Ṭoḍarānanda* (1563-1589) et fut inspiré par Ṭoḍaramalla, célèbre ministre de l'empereur moghol Akbar. Parmi d'autres compilations tardives figurent la *Yogataranṅgī* (1383-1499), le *Yogaratanākara* et le *Bhaiṣajyaratnāvalī* du XVIII^e siècle. Ce dernier ouvrage révèle une influence de la nosologie occidentale, qu'accusent également d'autres traités sanskrits tardifs tels que la *Siddhabheṣajamaṇimālā* et l'*Āyurvedavijñāna*. Cette influence européenne en nosologie

54. I. Habib, 'Medieval technology exchanges between India and the Islamic world', *Aligarh Journal of Oriental Studies* 2 (1985), 1-2, p. 197-222.

55. Voir P.-S. Filliozat et R. Rashed, 'Mathématiques arabes et mathématiques sanskrites', communication faite le 11 juin 1998 à la Société asiatique de Paris. Voir *Journal asiatique* 287 (1999), p. 687-688.

56. G. J. Meulenbeld, 'The many faces of Āyurveda', *Journal of the European Ayurvedic Society* 4 (1994), p. 8.

s'ajoute à celle qui est observable en pharmacopée ou en anatomie. À ce titre il n'est pas inutile de mentionner le manuel sanskrit d'anatomie et de physiologie *Aṣṭāṅgaśārīram* de P. S. Varier, publié en 1925 à Kottakal, au Kerala, par E. P. Krishna Varier.

La période musulmane, en particulier l'époque moghole, fut propice au développement du réseau hospitalier en Inde, caractérisé par l'esprit philanthropique qui animait les souverains et les nobles.

D'ailleurs les origines des établissements hospitaliers remontent à la charité agissante, à l'Est comme à l'Ouest⁵⁷. De tels établissements se sont multipliés aux V^e et VI^e siècles dans l'empire romain d'Orient, avant de servir à l'Occident de modèle en ce domaine, du VI^e au IX^e siècle. Au Cambodge de la fin du XII^e siècle, le grand roi bouddhiste Jayavarman VII de glorieuse mémoire a entrepris son œuvre d'assistance médicale, avec son étendu réseau hospitalier, dans un esprit de charité et de compassion pour les malheureux⁵⁸. Dans le monde arabe, Bagdad dispose du premier hôpital vers l'année 800, fondé par un praticien de Jundīshāpūr au temps du grand calife Hārūn al-Raṣīd. De l'influence orientale en Europe témoigne l'appellation de *xenodochium*, qui sera remplacée par *hospitale* en Italie et en Gaule. Le Caire fut doté en 1284 du réputé hôpital Maṣūūrī, lequel faisait partie, avec une mosquée et une école, d'un grand ensemble d'édifices.

Certains sultans étaient eux-mêmes médecins, comme Muḥammad Tughluq et Fīrūz Tughluq, intéressé par les maladies des yeux, spécialité réputée arabe. On connaît l'ordonnance impériale de Jahāngīr sur la construction d'hôpitaux. Cet empereur moghol attiré par l'art de guérir a entrepris aussi des expériences pour observer l'efficacité du bitume, largement prescrit dans l'Āyurveda depuis Caraka, ou l'influence du climat sur la santé de l'homme. Akbar, de son côté, voulait comprendre la fonction du langage chez les nouveau-nés et a procédé à une étrange expérience, semblable à celle qu'a menée Frédéric II (1194-1250), roi de Sicile, qui avait fait élever des nouveau-nés dans le silence, afin de constater quelle langue ils parleront spontanément⁵⁹.

Au grand centre hospitalier bahmanide de Bidar, où le corps médical se recrutait parmi les *vaidya* et les *hakīm*, ce qui témoigne des bons rapports entre praticiens hindous et musulmans, les patients étaient admis indépendamment de caste et de religion. Le réputé médecin Yūsufī s'est fait connaître au temps de Bābur (1526-1530) comme le pionnier du syncrétisme médical indo-musulman. Grand dignitaire à la cour du sultan Sikandar Lōdī (1489-1517), Miyān Bhowa s'est entouré d'une équipe de médecins hindous et musulmans pour rédiger le *Ma'dan al-ṣifā'*, le premier traité médical persan écrit en Inde. Selon l'auteur, la médecine islamique n'était pas appropriée aux habitants du sous-continent, où le climat et la végétation diffèrent des conditions naturelles qui dominaient par le passé en Grèce et en Arabie. Pour cette raison il s'imposait comme une évidence, selon Miyān Bhowa, le besoin d'un traité médical fondé sur l'Āyurveda et la pharmacopée indienne. Le 'Recueil' (*Majmū'a*) de Ḍiyā de la première moitié du XIV^e siècle est aussi écrit en persan, mais il traite de l'état de la médecine en général en Inde, avec une documentation musulmane fournie. L'influence āyurvédique est décelable dans les chapitres sur les oxydes métalliques (*bhasman*), les procédés médico-magiques, l'astrologie médicale et l'hippiatrie.

57. Voir J. Imbert, 'Ospedale', dans *Dizionario enciclopedico dei religiosi e degli istituti secolari*, Rome s. d. [après 1980], col. 923-924.

58. G. Cœdès, 'L'assistance médicale au Cambodge', *Présence du bouddhisme*, Saigon 1959 = *France-Asie* 153-157 (1959), p. 493-496.

59. G. Beaujouan, dans R. Taton (éd.), *Histoire générale des sciences* I, Paris 1966, p. 595-596. Cf. R. L. Verma et N. H. Keswani, dans N. H. Keswani (éd.), *The science of medicine and physiological concepts in ancient and medieval India*, New Delhi 1974, p. 134, 136-137.

Les origines de la médecine islamique savante remontent au IX^e siècle, quand les musulmans, ayant pris connaissance de la plupart des sources médicales grecques, ont procédé à des traductions en arabe. Alors, Hippocrate et Galien devinrent les autorités majeures pour les praticiens musulmans, dont le savoir fut ainsi incorporé à la médecine occidentale. L'art de guérir grec était tenu en grande estime en milieu musulman, au point que l'œuvre de Galien et les commentaires du Corpus hippocratique pouvaient être récités de mémoire par des médecins de l'Islam au XII^e-XIII^e siècle. Mais ces derniers avaient connaissance aussi de sources chinoises, en particulier dans la partie orientale de l'empire islamique⁶⁰. En effet, le médecin Rašīd al-Dīn (1247-1318), homme d'État sous la dynastie mongole en Perse ilkhānide, eut la possibilité de faire collecter des textes médicaux chinois. Il les fit traduire et éditer sous le titre de *Tansūqnāma* 'Livre d'information', avec le sous-titre de 'Livre des sciences chinoises', trésor ilkhan (astrologie, calendrier, métrologie, etc.).

Cette compilation de textes chinois, traduits de 1304 à 1313, comportait quatre livres, dont le manuscrit unique, découvert en 1938 à la Bibliothèque Sainte Sophie d'Istanbul, conserve seulement le premier livre, auquel Rašīd al-Dīn a ajouté une préface. On a reconnu dans le texte traduit un sous-commentaire sur le *Mai jue* ou 'Poème du pouls', document très répandu en Chine au XII^e-XIV^e siècle. Les idées de la compilation en version persane rappellent les conceptions que présente le célèbre *Canon* d'Avicenne (980-1037). Ce rapprochement s'inscrit dans la droite ligne de parallélismes et de similitudes observés entre la médecine chinoise et la médecine arabe. D'autre part, la grande œuvre encyclopédique d'Avicenne a retenti sur l'enseignement médical occidental grâce à la diffusion du *Canon* en version latine (Venise 1507), enrichi d'apports chinois (sphygmologie, *materia medica*).

À l'époque moghole, apogée de la médecine *yūnānī*, appartiennent le commentaire arabe du savant 'Alī Jīlānī (m. 1609) sur le *Canon* d'Avicenne et la somme médicale de l'oculiste Nūr al-Dīn Muḥammad. Au XVII^e siècle les cours princières accueillent plusieurs médecins français, dont François Bernier (1620-1688), auteur des *Mémoires... sur l'Empire du Grand Moghol* (1670-71), maintes fois réédités. On en fait état dans un livre tout récent, qui traite, parmi d'autres aventuriers, de plusieurs médecins venus en Inde à cette époque-là⁶¹. Un siècle auparavant, sous l'empereur Akbar, Aḥmad ibn Naṣrallāh est chargé de compiler la première histoire de la médecine en Inde (*Hāṣṣat al-ḥayāt*). À l'époque du déclin de l'Empire moghol, on connaît le 'Compendium des compendia' (*Jāmi' al-jawāmi'*) de 'Ālawī Hān et le livre original 'Le traitement facile' (*Yusr al-'ilāj*), qui donne des prescriptions efficaces à bas prix.

En Islam, la médecine faisait partie de l'ensemble des connaissances à acquérir par les gens cultivés. La pratique comportait une étude attentive des cas pathologiques et la littérature médicale arabe présente de nombreux exemples cliniques, ce que l'Āyurveda ignore complètement⁶².

L'Āyurveda, toujours vivant depuis plus de deux mille ans, représente la composante maîtresse du système de santé indien, syncrétisant au cours de la période musulmane, comme sous la domination britannique et depuis l'Indépendance. Ce caractère composite des pratiques médicales en Inde vient d'être illustré par une récente exposition américaine, organisée en 1995 par la National Library of Medicine à Bethesda (Maryland), sur le thème 'Pluralisme médical dans les États princiers de l'Inde'.

60. Sur les échanges médicaux entre la Chine et le monde musulman, voir les travaux convaincants de l'orientaliste israélien F. Klein-Franke en collaboration avec le chercheur pékinois Zhu Ming dans *Muséon* 109 (1996), p. 395-404, et 111 (1998), p. 427-445; *Newsletter of International Association for the study of traditional medicine* 1998; *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, t. X, fasc. 171-172, s. v. *ṭibb* (col. 493b-494a).

61. Voir F. de Valence, *Médecins de fortune et d'infortune*. Cf. du même auteur 'Un portrait présumé de François Bernier', *Arts asiatiques* 50 (1995), p. 128-131.

62. Cf. M. Z. Siddiqi, *Studies in Arabic and Persian medical literature*, Calcutta 1959, p. 117-125.

Avant l'expansion musulmane en Asie du Sud, l'Inde a contribué par son savoir à l'essor de la science du Moyen-Orient (VIII^e-IX^e siècle), alors que plus tard, par un retour du pendule au temps du sultanat pré-moghhol (1206-1526), les savoirs islamiques fleurissent en terre transindusienne. Ensuite, à l'époque moghole, des souverains musulmans ont tenu à promouvoir les sciences, tandis que la médecine arabo-persane s'est diffusée sur le sous-continent en interaction avec l'Āyurveda. Les ouvrages médicaux d'Avicenne pénétrèrent ainsi en Inde. Au XVIII^e siècle, avant la conquête britannique, l'activité scientifique donnait les premiers signes d'une renaissance, à laquelle avait contribué aussi le prince savant Jai Singh II (1686-1743) de Jaipur, qui a fait traduire en sanskrit des textes astronomiques arabes et persans⁶³.

La colonisation a interféré, et plus particulièrement dans le domaine de la santé. Au début du XIX^e siècle, les autorités britanniques ont respecté le système médical indien, comme en témoigne l'enseignement parallèle – Āyurveda et médecine moderne – au Collège sanskrit de Calcutta. Mais la coexistence a cessé en 1835, quand le point de vue angliciste s'est imposé, pour favoriser le développement, voire le monopole de l'enseignement occidental, y compris pour la médecine. La victoire fut marquée un an plus tard, sur l'ordre du lord Thomas B. Macaulay, président du 'General Committee of Public Instruction', par des coups de canons tirés lors de la première dissection humaine pratiquée par un Indien (Madhusudan Gupta, le premier éditeur de Suśruta en 2 vol., Calcutta 1835-1836). Ces mesures ont profondément mécontenté les tradipraticiens du Bengale (*kavirāj*), qui se sont opposés à l'acculturation. Cette prise de conscience les a confortés dans la volonté de revivifier leur art de guérir, ce qui devait alimenter le courant nationaliste d'expression culturelle, à une époque où l'on exaltait le Veda et réhabilitait la philosophie upanišadique. La flamme du renouveau āyurvédique, allumée au Bengale par le célèbre *kavirāj* Gaṅgādhara Rāy (1798-1884/5), s'est répandue dans l'Inde du Nord jusqu'au Cachemire. Si certains āyurvédistes étaient conservateurs, puristes ou intégristes, d'autres se sont montrés disposés à une coopération entre le savoir médical ancien et la science moderne. – L'alliance entre tradition et modernité, qui marque la civilisation indienne, se retrouve dans d'autres domaines que la médecine, comme celui des techniques. En effet, un projet récent de l'Institut des sciences de Bangalore a comme objectif l'amélioration du traditionnel char à bœufs, afin d'augmenter la vitesse de la voiture rurale à quatre roues et d'atténuer l'effort du bœuf. Bien que les moyens de transport mécanisés soient en expansion, précise la *Far Eastern Economic Review* qui donne la nouvelle, les chars à bœufs continueront de jouer un rôle significatif dans l'économie indienne.

Cet esprit de syncrétisme, observé tant au Bengale qu'à Bénarès, se rattache à l'idéal de synthèse culturelle entre l'Orient et l'Occident, idéal qui a inspiré les programmes académiques de la Banaras Hindu University, fondée en 1916 par le pandit Madan Mohan Malaviya. Celui-ci y créa en 1927 un Collège āyurvédique, le premier à dispenser un enseignement intégré de médecine traditionnelle et de médecine moderne, occidentale. Cette occidentalisation de l'Āyurveda a ranimé la querelle entre anciens et modernes, entre puristes et progressistes. Cette querelle, qui remonte au temps de la domination britannique, n'a pas moins marqué les péripéties contemporaines de l'Āyurveda, engagé sur la voie de la professionnalisation à la recherche d'une infrastructure institutionnelle. Comme d'autres traditions médicales savantes

63. Voir S. M. Razaullah Ansari, 'Transmission of Islamic science into medieval India and its further development', dans A. Wezler et E. Hammerschmidt (éds), *Proceedings of the XXXII International Congress for Asian and North African studies, 25th-30th August 1986*, Stuttgart 1992, p. 498-499. Cf. du même auteur, 'On the transmission of Arabic-Islamic astronomy to medieval India', *Archives internationales d'histoire des sciences* 45 (1995), p. 273-297.

d'Asie, l'Āyurveda suscite à notre époque de 'médicalisation pernicieuse' (Ivan Illich), un intérêt certain à la faveur de l'engouement pour les médecines parallèles⁶⁴.

Signe de notre temps, la médecine traditionnelle indienne dispose maintenant d'un portail sur l'Internet et fait l'objet de colloques en Europe et aux États-Unis, dont rend compte la lettre informative de l'International Association for the study of traditional Asian medicine et d'autres périodiques. En janvier 2001, au Séminaire international sur l'Āyurveda à Jamnagar, on a inscrit deux thèmes, à savoir 'Globalization of Ayurvedic education' et 'International acceptance of Ayurvedic formulations'. Enfin, K. G. Zysk vient de publier un article sur la médecine indienne traditionnelle du new age aux États-Unis⁶⁵. D'autre part, symptématique de notre époque tourmentée, dans les années 70 on a organisé à Londres un festival du corps et de l'esprit destiné à la société parallèle. Les choix étaient fort nombreux et aussi variés que les médecines douces, l'alimentation, l'expression corporelle, la protection de l'environnement, les pratiques de méditation du yoga et du zen, l'astrologie et même le dialogue avec l'au-delà.

La médecine des *siddha*. L'Inde du Sud dravidien a développé un système appelé 'médecine des *siddha*' d'expression tamoule (*cittar vaittiyam*), considéré par certains comme une variante de l'Āyurveda accru de pratiques (al)chimiques et de procédés propres au *yoga*. D'autres y voient une pharmacie apparentée à l'alchimie des *siddha*, êtres éminents doués de pouvoirs surnaturels (*siddhi*) et intégrée au savoir āyurvédique. Les enseignements des *siddha*, essentiellement panindiens, renvoient au savoir āyurvédique, empreint des théories de cosmophysologie védique, auxquelles s'ajoutent des exercices de *yoga* ainsi que des spéculations et préparations (al)chimiques⁶⁶. D'après un proverbe tamoul, 'un médecin est le fils d'un alchimiste'.

Le yoga en médecine. Parmi les multiples écoles ou formes de *yoga*, dont celle que consacre le manuel classique de Patañjali (II^e-I^{er} siècle av. J.-C.), les tradipraticiens indiens s'intéressent plus spécialement aux exercices de force (*haṭhayoga*), caractérisés davantage par des techniques corporelles. Certaines présentent un caractère acrobatique – postures combinées avec régulation respiratoire et attitude mentale particulière – dont la portée médicale est anciennement attestée et confirmée par les méditants contemporains. Parmi les très nombreux centres de *yoga* en Inde, certains sont dotés d'hôpitaux ou de dispensaires, qui donnent des soins pour des maladies digestives, respiratoires, gynécologiques, nerveuses, ou encore pour le diabète ou les rhumatismes.

On doit rappeler que les recherches sur les phénomènes physiologiques et psychologiques du *yoga* n'ont pas encore abouti à des résultats définitifs. En attendant, les physiologistes et les médecins proposent plusieurs applications à des troubles tels que l'asthme, l'hypertension, les troubles psychiques, etc. Ces derniers sont susceptibles d'être apaisés par la posture dite *śīrṣāsana*⁶⁷. Par ailleurs, les exercices du *yoga*, réputés pour leur

64. Sur ces thérapeutiques particulières, voir les explications introductives du *Lexique des médecines douces*, Paris 1995, p. 7-9.

65. *Traditional South Asian Medicine* (suite du *Journal of the European Āyurvedic Society*) 6 (2001), p. 10-26.

66. Voir J. Filliozat, *Les sciences et les techniques dans l'Inde dravidienne* (en manuscrit). Le tamoulisant K. Zvelebil a publié le livre *The Siddha quest for immortality*, Oxford 1996, qui intéresse plus la médecine que son ouvrage connu *The poets of the powers*, Londres 1973 (réimpr. 1993). Nous en avons pris connaissance par le tout récent compte rendu de J. Knüppel, dans la revue, déjà citée (n. 65), *TSAM* 6, p. 192-194. On doit rappeler que dans le passé le livre le plus important sur le sujet était celui de T. G. Ramamurthi Iyer, *The handbook of Indian medicine: the gems of Siddha system*, Erode 1933 (réimpr. Delhi 1981).

67. Sur les indications thérapeutiques de cette posture, appelée aussi *viparītakaraṇī* (*Yoga kośa*, Lonavla 1972, p. 126), qui agit sur l'appareil circulatoire et comporte par conséquent certaines précautions, voir Swami

action préventive et curative, sont de nos jours associés par les *vaidya* à des traitements propres à l'Āyurveda, bien que les deux traditions soient totalement distinctes⁶⁸. En fait, cette démarche semble renouer avec l'enseignement classique de Caraka et de Suśruta, qui recommandent le *yoga* comme thérapie ou hygiène de vie dans certains procédés de rajeunissement (*rasāyana*) ou contre les maladies nerveuses ou mentales. Après les références aux idées anatomiques et physiologiques du *yoga* dans le traité médiéval de Śārngadhara⁶⁹, le texte hautement intéressant *Āyurvedasūtra* de date incertaine (XVI^e siècle?), qui intègre médecine et *yoga* marqué par le tantrisme, est apparemment un exemple unique dans l'histoire de la littérature médicale sanskrite⁷⁰.

Selon le drame allégorique *Jīvānandana* d'époque moderne, la victoire sur les maladies est rendue possible par les efforts conjugués de la médecine, de la dévotion (*bhakti*) et du *yoga*. L'auteur sanskrit donne ici une réplique allégorique à la psychosomatique indienne, illustrée par Caraka. Ce grand clinicien admet trois catégories de remèdes qui relèvent des registres suivants: religion/magie, médecine d'esprit rationnel (diététique et médicaments) et psychothérapie par le *yoga* (*Sūtra* 11. 54). Ces trois catégories font pendant au triptique évoqué dans le *Jīvānandana* et rappellent les éléments du composé humain de l'Āyurveda classique: *śarīra* (-*indriya*) + *sattva* + *ātman* (Caraka, *Sūtra* 1. 42 et 46). D'autre part, l'opuscule *Ṣaṭkarmasamgraha*⁷¹, rapporté au XVII^e siècle, prescrit comme traitement des maladies, outre des plantes médicinales, des procédés du *yoga*, comme les six actions (*ṣaṭkarma*, à savoir le nettoyage interne, le lavement, etc.), et les cinq manipulations (*pañcakarma*), que recommande l'Āyurveda: éméliques, purges, etc.⁷².

La naturopathie. Comme l'homéopathie, qui compte de nombreux adeptes en Inde à notre époque, la naturopathie, proche de l'Āyurveda par ses principes, est une méthode thérapeutique qui exclut tout recours aux drogues. La cure s'appuie essentiellement sur un mode de vie inspiré des lois de la nature, selon les idées indiennes ou d'après des méthodes occidentales (physiothérapie moderne)⁷³. Cette conception, qui rappelle la *natura medicatrix* d'Hippocrate, renvoie à l'aspiration de l'homme de se 're-naturer', de 'toujours revenir à la nature pour s'assurer de la vérité' (Léon Binet). À la fin de l'année 2000, la All India Nature Cure Federation a organisé sa 27^e conférence, avec le thème 'naturisme et yoga'.

La médecine tibétaine. Du système indien de santé fait également partie la médecine tibétaine qui intègre des éléments divers. Dans le passé, elle a emprunté et traduit des textes āyurvédiques, incorporés dans l'imposante collection bouddhique du *Tanjur*. La pratique médicale tibétaine, en terre indienne depuis 1959, est liée aux événements dramatiques qui ont suivi l'invasion et l'occupation du Tibet par la Chine communiste. De nombreux réfugiés ont quitté leur pays afin de trouver asile en Inde, dans les régions septentrionales de l'Himalaya. L'organisation de la vie sur place de cette population déracinée a impliqué la création de services de santé, notamment du Centre médical tibétain, fondé en 1961 à Dharamsala par le

Kuvalayananda, *Asanas*, Lonavla 1977, p. 56-65. Cf. Shri Yogendra, *Yoga hygiene simplified*, The Yoga Institute, Santa Cruz (Bombay) 1975, p. 132-134.

68. R. H. Singh, *The foundations of contemporary Yoga*, Delhi 1991, p. 87.

69. Cf. J. Filliozat, *Magie et médecine*, Paris 1943, p. 122-123.

70. Voir G. J. Meulenbeld, *History II A*, p. 499-501 et II B, p. 504-505 (n. 208-230).

71. Voir G. J. Meulenbeld, *History II A*, p. 299, 445 et II B, p. 324 (n. 44-45), p. 457 (n. 365-367).

72. Les entrées relatives aux rapports entre Yoga et Āyurveda sont insuffisantes dans G. Feuerstein, *The Shambhala encyclopedia of Yoga*, Boston / Londres 1997, p. 45-46 (Āyurveda), 186 (Médecine), etc.

73. Sur la pratique de la naturopathie, voir P. N. V. Kurup, *Bird's eye-view on indigenous systems of medicine in India*, New Delhi 1979, p. 10-11. Sur le naturisme, cf. G. et A. Daniel, *Arts et techniques de la santé II*, Paris 1937, p. 465-502.

Dalai Lama en exil et où l'on dispense des soins à la communauté tibétaine ainsi qu'à d'autres patients de la région⁷⁴.

L'homéopathie. Le système *yūnānī* et la médecine occidentale furent imposés de l'extérieur et par conséquent difficilement acceptés en Inde, alors que l'homéopathie a bénéficié d'un préjugé favorable. L'expression institutionnelle de cette faveur est le 'Central council for research in homeopathy', qui fonctionne à New Delhi en parallèle avec d'autres organismes semblables pour l'Āyurveda, le système *yūnānī*, la médecine des *siddha*, le *yoga* et la naturopathie. L'Inde représente un marché très important pour la pharmacie homéopathique, car le sous-continent comptait, il y a quatre lustres, vingt-cinq mille médecins spécialistes et cent mille prescripteurs en homéopathie. Certains n'ont pas hésité à parler d'affinités entre les idées indiennes et la méthode imaginée par le médecin Samuel Hahnemann de Leipzig (1755-1843)⁷⁵. À la diffusion de cette méthode thérapeutique a contribué avant 1850 le voyageur Johann Martin Honigberger (1795-1869), médecin transylvain à la cour sikhe de Lahore (1829-1833 et 1839-1849). Il y fut introduit par l'officier napoléonien Jean-François Allard auprès du maharajah Ranjit Singh, avant que celui-là n'exerçât la médecine au Bengale, où il se distingua par sa lutte contre le choléra⁷⁶.

Le pluralisme médical en Inde, dont nous avons présenté les grandes lignes, reflète l'histoire événementielle du sous-continent, scandée par une ou deux césures importantes, à savoir l'envahissement islamique et la pénétration britannique.

Remerciements. Au terme de ce travail, nous sommes reconnaissant à Monsieur Radu Bercea de l'aide qu'il nous a apportée dans le traitement informatique de cet article, dont les épreuves furent surchargées d'ajouts.

Nous faisons nôtres les remerciements que voudrait adresser l'éditeur à trois collègues pour leur savoir-faire en matière d'illustrations. Mme Ioana Popescu et M. Mircea Dunca ont proposé des solutions concernant les légendes et la mise en page de certaines illustrations, dont le traitement informatique a profité des conseils donnés par Mme Alice Ionescu.

De la documentation iconographique nous sommes redevable à Madame Monique Cohen, directrice de la division orientale du département des manuscrits, Bibliothèque nationale de France, et à Monsieur Nigel Allan, conservateur des manuscrits et imprimés orientaux de la Wellcome Institute Library de Londres. Ils nous ont aimablement autorisé à reproduire des documents dont ils ont la responsabilité.

74. Dawa Norbu (éd.), *An Introduction to Tibetan medicine*, Tibetan medical centre, Dharamsala, New Delhi 1976, p. 78-79 (appendix B).

75. J. Fallex, *L'homéopathie et ses rapports avec la philosophie hindoue*, Laon s. d., brochure non paginée [26 p.].

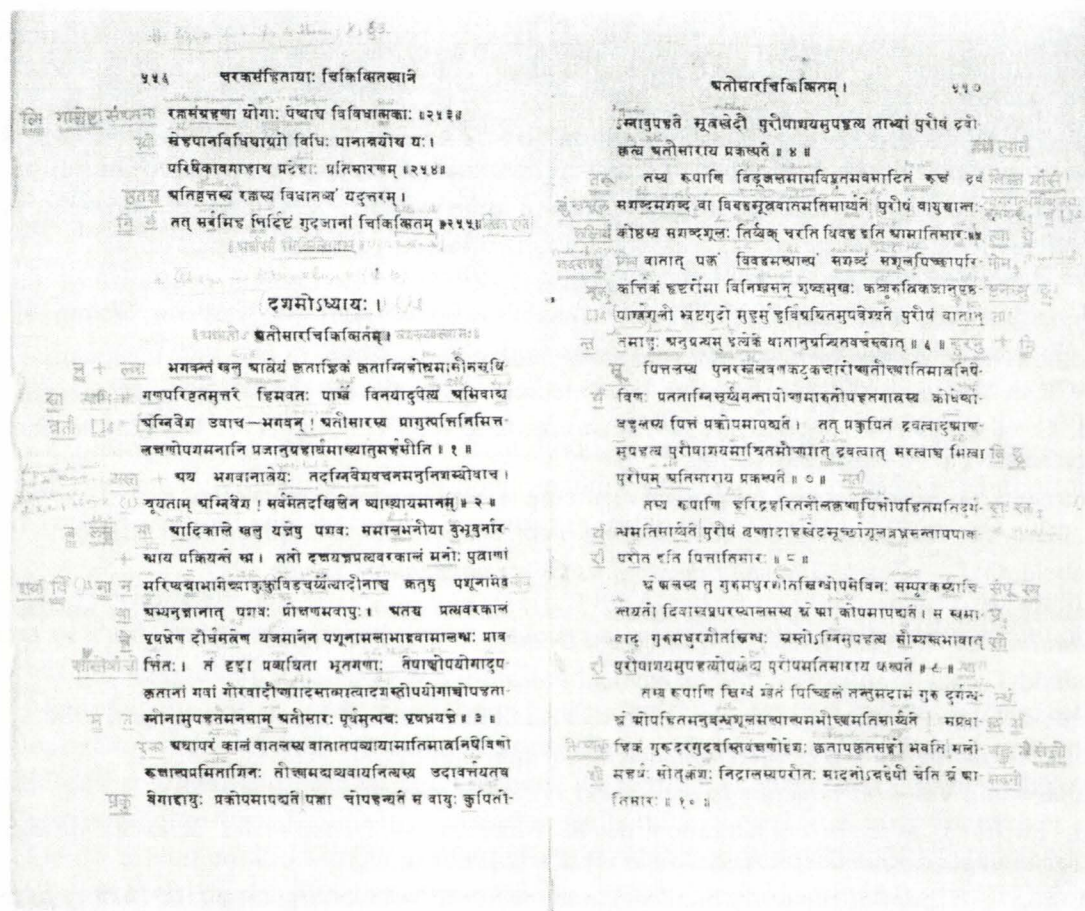
76. Sur la vie et l'œuvre de cet apothicaire polyvalent d'origine saxonne, voir A. Roșu, 'Sur les traces du Transylvain Martin Honigberger, médecin et voyageur en Inde', *Janus* 50 (1962), 3, p. 198-225. Voir *infra* l'annexe iconographique.

Bibliographie sélective

- Bag, A. K. (éd.) — *History of technology in India I: from Antiquity to c. 1200 A. D.*, New Delhi 1997.
- Das, R. P. — *Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume. Surapālas Vṛkṣāyurveda*, éd., trad., comm., Stuttgart 1988.
- Dash, B. — *Alchemy and metallic medicine in Ayurveda*, New Delhi 1986.
- Demiéville, P. — 'Byō' [maladie et médecine dans le bouddhisme], *Hôbôgirin*. Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, fasc. 3, Paris 1937, p. 224-265.
- Filliozat, J. — 'La nature du yoga dans sa tradition', introduction à Th. Brosse, *Études instrumentales des techniques du yoga. Expérimentation psychosomatique*, Paris 1963, p. I-XXVIII.
- Filliozat, J. — *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris ²1975.
- Jaggi, O. P. — *Medicine in medieval India*, Delhi [etc.] 1977.
- Jolly, J. — *Medicin*, Strasbourg 1901. Traduit en anglais et annoté par C. G. Kashikar, Delhi ²1977.
- Leslie, Ch. (éd.) — *Asian medical systems. A comparative study*, Berkeley [etc.], 1977.
- Leslie, Ch. et Young, A. (éds) — *Paths to Asian medical knowledge*, Berkeley [etc.], 1992.
- Liétard, G. et Cordier, P. — *Travaux sur l'histoire de la médecine indienne*. Documents réunis et présentés par A. Roşu, Paris 1989.
- Liyanaratne, J. — *Buddhism and traditional medicine in Sri Lanka*, Kelaniya 1999.
- Majno, G. — *The healing hand: Man and wound in ancient world*, Cambridge (Mass.) 1975.
- Meulenbeld, G. J. — *The Mādhavanidāna and its chief commentary*, Leyde 1974.
- Meulenbeld, G. J. (éd.) — *Proceedings of the International Workshop on priorities in the study of Indian medicine (University of Groningen, October 1983)*, Groningue 1984.
- Meulenbeld, G. J. — *A history of Indian medical literature I-V*, Groningue 1999-2002.
- Meulenbeld, G. J. et Wujastyk, D. (éds) — *Studies on Indian medical history*, Groningue 1987.
- Meyer, F. — *Gso-ba rig-pa. Le système médical tibétain*, Paris 1988.
- Narayanaswami, V. — *Introduction to the Siddha system of medicine*, Madras 1975.
- Rashed, R. (dir.), avec la collaboration de R. Morelon — *Histoire des sciences arabes III: Technologie, alchimie et sciences de la vie*, Paris 1997.
- Ray, P. (éd.) — *History of chemistry in ancient and medieval India incorporating the History of Hindu chemistry by Prafulla Chandra Ray*, Calcutta 1956.
- (Renou, L. et) Filliozat, J. — *L'Inde classique. Manuel des études indiennes* II, Paris / Hanoï 1953, p. 138-171.
- Roşu, A. — *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, Paris 1978.
- Roşu, A. — 'Le renouveau contemporain de l'Āyurveda', *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 26 (1982), p. 59-82.
- Sezgin, F. — *Geschichte des arabischen Schrifttums III: Medizin-Pharmazie bis ca. 430 H.*, Leyde 1970.
- Sharma, P. V. (éd.) — *History of medicine in India, from Antiquity to 1.000 A. D.*, New Delhi 1992.
- Siddiqi, M. Z. — *Studies in Arabic and Persian medical literature*, Calcutta 1959.
- Ullmann, M. — *Die Medizin im Islam*, Leyde-Cologne 1970. Trad. en français. Paris 1978.
- Valence, F. de — *Médecins de fortune et d'infortune. Des aventuriers français en Inde au XVII^e siècle. Témoins et témoignages*, Paris 2000.
- White, D. G. — *The alchemical body. Siddha traditions in medieval India*, Chicago / Londres 1996.
- Wujastyk, D. — *The roots of Āyurveda. Selections from Sanskrit writings*, New Delhi [etc.] 1998.
- Zimmermann, F. — *Le discours des remèdes au pays des épices*, Paris 1989.
- Zysk, K. G. — *Religious healing in the Veda*, Philadelphie 1985.
- Zysk, K. G. — *Asceticism and healing in ancient India. Medicine in the Buddhist monastery*, New York / Oxford 1991.

Illustrations

Inde avant la conquête musulmane



1. *Carakasamhitā*. Section de la thérapeutique (*cikitsā*), début du chapitre 10/19 (selon les recensions) sur la diarrhée aiguë (*aīṣāra*): prodromes ou signes avant-coureurs (*prāgutpatti*), étiologie (*nimitta*), symptômes (*lakṣaṇa*) et apaisement (*upaśamana*) ou traitement. L'auteur décrit ici la diarrhée supposée être produite par la bile (*pitta-aīṣāra*) et celle qui est due au phlegme (*śleṣma(n)-aīṣāra*).

Le traité de Caraka, dans l'édition de Jīvānanda Vidyāsāgara (Calcutta 1896), p. 556-557, porte les variantes en rouge, de la main de Palmyr Cordier, du manuscrit cachemirien (en écriture *śāradā*) intitulé *Carakatantra*, conservé au début du siècle au Deccan College à Poona et déposé ensuite au Bhandarkar Institute de la même ville. Tenu en grande estime depuis l'antiquité, le traité du clinicien Caraka était connu du monde musulman par les traductions faites en persan et en arabe à l'époque de la renaissance abbasside.

Bibliothèque nationale de France: ms. sanskrit 1304 (cliché Bibliothèque nationale de France). Ce document fait partie de la collection de manuscrits médicaux et alchimiques qu'a réunie Palmyr Cordier en Inde, il y a un siècle, lorsqu'il était médecin colonial à Chandernagor, Établissement français au Bengale.

Voir P. Cordier, 'Récentes découvertes de mss. médicaux dans l'Inde (1898-1902)', *Muséon* 4 (1903), p. 321-351, spécialement p. 327-330. Cf. H. D. Sharma, *Descriptive catalogue of the Government collections of manuscripts deposited at the Bhandarkar Oriental Research Institute XVI/1: Vaidyaka*, Poona 1939, n° 65 (ancien 555/1875-76), p. 80 (*Carakatantra*).



2. Palmyr Cordier à la fin de ses études médicales (1894). Archives de l'École du Service de santé de la marine, Bordeaux.

कंशुकाकारमनःक्रियो सहदेवाविष्टदेवाप्रजातोरससैन्यवे पतेरालेपनेदद्यान्नेना
मेभिषसाधितं ग्रन्थिकेगुटिकापूर्वेस्वावयेदवपायत ततःसैन्यवर्णान्नहृष्टालेपं
प्रदाययेत् निविताततस्वनेहृष्टाहृणोरोधस्यनम्युले तौरणाप्रतिसाध्यनेशुडंसेरोपा
येन्नतः मधुपर्णोमधुकश्चमधुकंसधुनासद लेपःस्वाविणिदातयस्तेलेमेभिषसाधितं
पंचवल्केःसमधुकैःपिष्टैस्तेचवृत्तान्वितैः नौवकाद्यैःससर्पिकैर्दद्यामानंप्रलेपयेत्
विश्लेषितायास्तथनासिकायावत्यामिसन्धानविधिंयवत बासाप्रमाणंशुथिवीरु
हाणांपत्रेश्सीतातवत्स्वितस्य तेनप्रमाणेनदिगाद्दार्ष्ट्याङ्कत्यवडंत्यचनाति
काप्रं वितित्यचाप्रप्रतिसन्धीततत्साधुवंधैर्भिषगप्रमन्नः ससेहितंसम्यगष्टोयथा
वत्त्रासीदयेनाभिसमीत्यवद्धा श्रोत्रम्यचैनामवर्णयेच्चयमङ्गयष्टीमधुकाज्जनैश्च सं

3. Suśruta décrit le procédé de la rhinoplastie au chapitre 16. 27-31 du *Sūtrasthāna*. Connue sous le nom de 'greffe indienne', pour refaire un nez retranché, cette technique comporte une greffe pédiculée à lambeau de joue (*ganḍa*), alors que dans la variante moderne de cette opération, révélée à l'Europe à la fin du XVIII^e siècle, le lambeau est frontal (ill. n° 4).

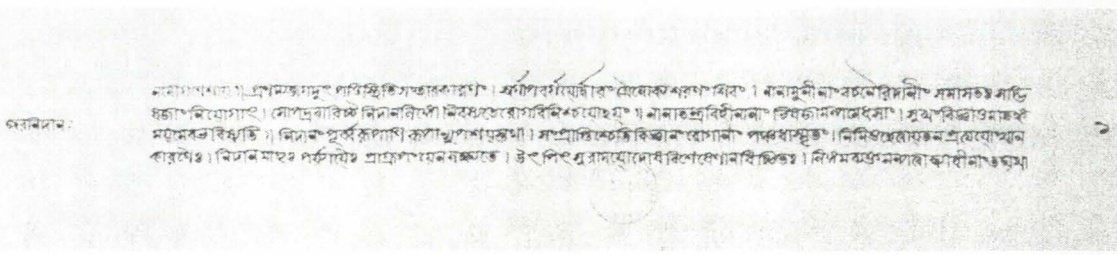
Anciennement apprécié, ce traité de chirurgie āyurvédique est le premier document médical classique à être édité (1835-1836), avant de connaître une version latine (1844-1850), et plus tard une traduction en anglais, par deux fois, et en japonais, récemment. Traduit en arabe au VIII^e siècle, le corpus de Suśruta, que citent al-Ṭabarī (850) et son savant disciple Rhazès (al-Rāzī), s'était déjà répandu en Asie occidentale au premier millénaire. À la fin du IX^e siècle, une inscription du roi khmer Yaśovarman (889-900) se fait au Cambodge l'écho de la popularité de ce traité chirurgical indien en Asie du Sud-Est. Sur l'assistance médicale au Cambodge, voir l'article de G. Coëdès, déjà cité (*supra*, n. 58).

Manuscrit sanskrit sur papier, en écriture *devanāgarī* du Cachemire (1865), conservé à la Wellcome Institute Library de Londres: MS 27, f. 125r.

Voir P. Huard, 'Évolution des faits et des idées en matière de greffe animale et humaine', *Le concours médical* 91 (1969), 1, p. 21-34, spécialement p. 29; N. Allan, *Ever the twin shall meet: The interaction of medical science, East and West. An Exhibition at the Wellcome Institute for the History of Medicine*, Londres 1993, p. 24-25.



4. Rhinoplastie: greffe autoplastique du nez décrite dans la *Suśrutasaṃhitā*. Un lambeau pédiculé pris au front et moulé sur deux tubes courts insérés à la place des narines. D'après G. Majno, *The healing hand*, p. 292 (fig. 7. 23). Il y a plus de deux siècles, le *Gentleman's Magazine* 64 (1794), 2, publia le portrait du bouvier marathe Cowasjee, opéré du nez (gravure de W. Nutter, d'après une peinture de J. Wales, The Wellcome Institute, Londres). Au service de l'Armée britannique, cet Indien a eu le nez coupé en 1792 comme prisonnier chez Tipū Sahib, sultan de Mysore, en lutte ouverte contre les Anglais. Après cette mutilation punitive, un chirurgien indien a procédé à une rhinoplastie selon la technique, légèrement modifiée, de Suśruta. D'après les écrits du voyageur vénitien N. Manucci, les chirurgiens de Bījāpur au Dekkan pratiquaient la rhinoplastie vers la fin du XVII^e siècle.

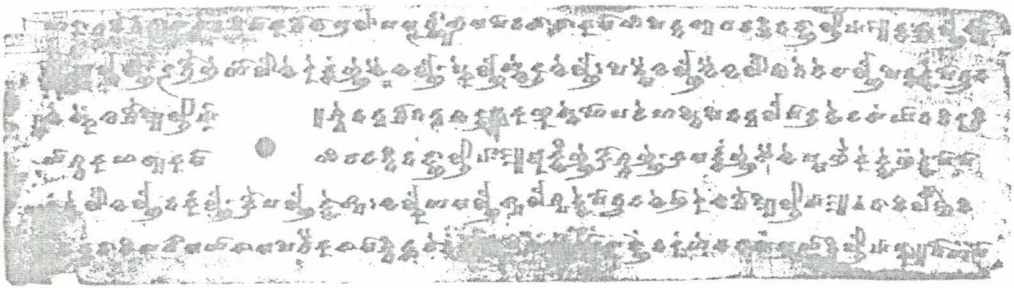


5. *Mādhavanidāna*, traité d'étiologie (*nidāna*), par le pathologiste Mādhava(kara), actif au VIII^e siècle et cité par plusieurs auteurs arabes, notamment dans le 'Paradis de la sagesse' de al-Ṭabarī, vers 850. Connu aussi sous le titre de *Rogavinīścaya* 'Diagnostic des maux', cet important ouvrage versifié, livre de chevet des tradipraticiens bengalis à notre époque, décrit les causes et les symptômes de nombreuses maladies d'après les auteurs classiques, dont le matériel traditionnel est réorganisé thématiquement (fièvre, diarrhée, etc.), selon le précédent du *Siddhasāra*, la compilation de Ravigupta datée de 650.

Le présent manuscrit en langue sanskrite, copié sur papier à Chandernagor, il y a un siècle, en écriture bengalie, et intitulé par erreur *Bhūdavanidāna*, présente dans le premier chapitre les cinq caractéristiques du diagnostic selon l'Āyurveda, à savoir l'étiologie (*nidāna*), au sens restreint, les prodromes ou signes avant-coureurs (*pūrvarūpa*), les symptômes (*rūpa*), la diagnose thérapeutique (*upaśaya*) et la pathogenèse (*saṃprāpti*). Le feuillet présenté ici contient les strophes de 7 à 12 du premier chapitre, intitulé *pañcanidānalakṣaṇa*.

Bibliothèque nationale de France: ms. sanskrit 1226, f. 2r [Collection P. Cordier] (cliché Bibliothèque nationale de France).

Voir G. J. Meulenbeld, *The Mādhavanidāna and its chief commentary*, Leyde 1974, p. 29-84; du même auteur, *History II A*, p. 61-72.

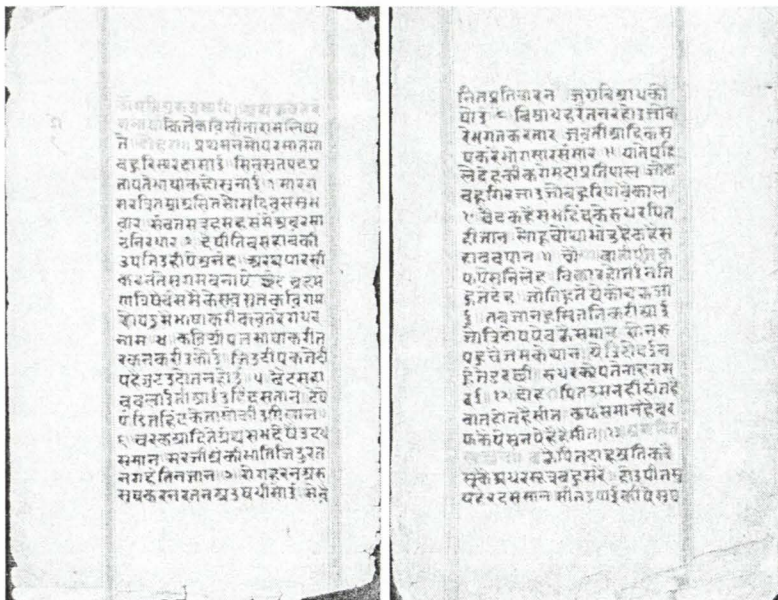


6. *Yogaśataka*. Fragment d'un manuscrit bilingue sanskrit-koutchéen du VII^e siècle, selon l'écriture, rapporté par Paul Pelliot de sa mission dans le Turkestan chinois au début du XX^e siècle. Le feuillet, qui présente à gauche un trou d'enfilage, indique recto verso les symptômes et le traitement des troubles organiques que provoque le déséquilibre des trois éléments vitaux, caractéristiques de la physiologie indienne, à savoir le(s) souffle(s), la bile et le phlegme ou la pituite. Le *Yogaśataka* est un recueil sanskrit en vers d'une centaine de formules thérapeutiques qui a connu en Asie une large diffusion, dont témoignent ses versions anciennes en koutchéen et en tibétain, ainsi que l'édition singhalaise du siècle dernier.

Parmi les nombreux manuscrits qui conservent ce formulaire āyurvédique, difficilement datable, figurent aussi trois fragments bilingues sanskrits-koutchéens, considérés comme le plus ancien manuscrit médical indien des collections de la Bibliothèque nationale de France: Pelliot Koutchéen Ancienne Série 2 Cr. (cliché Bibliothèque nationale de France).

Voir J. Filliozat, *Fragments de textes koutchéens de médecine et de magie*, Paris 1948, p. 31-48; G. J. Meulenbeld, *History II A*, p. 139-141.

Inde après la conquête musulmane



7. *Kavitarang*, ouvrage hindi, composé en 1703 par Sitārām et copié ici en écriture *devanāgarī* au XVIII^e-XIX^e siècle. L'auteur montre au début du texte l'état d'esprit des praticiens musulmans (*ḥakīm*) arrivés de l'étranger en Hindoustan, où ils comparent leur propre système médical *yūnānī* avec celui de Caraka et d'autres sources āyurvédiques.

Wellcome Institute Library: Hindi MS 34, f. 1 v.-2 r.

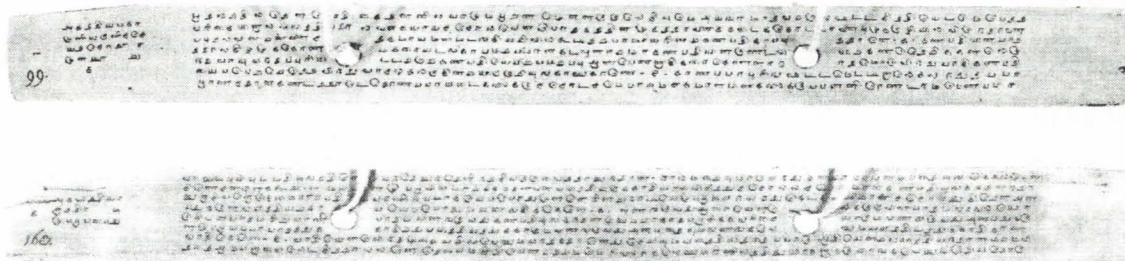
Voir N. Allan, *op. cit.*, p. 27.



8. *Khairmarūkh* 'Racine du bien-être', manuscrit en panjabi, langue néo-indienne islamisante, achevé à Lahore en 1744 par un certain poète 'Isā. Le présent document est une copie de 1850 en écriture *nasta'liq* (calligraphie persane). Consacré à la médecine arabo-musulmane, ce traité décrit différentes maladies avec leurs traitements, en particulier la stérilité féminine, dont parlent les pages ici illustrées.

Wellcome Institute Library: Panjabi MS 1, f. 46v.-47r.

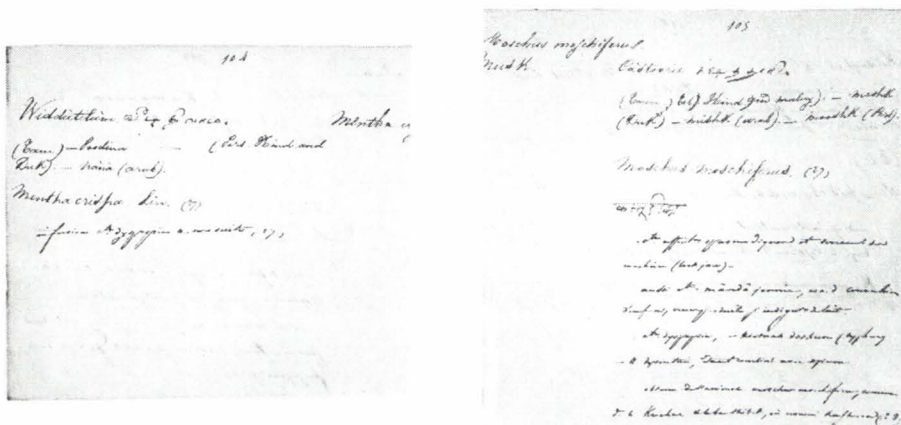
Voir N. Allan, *op. cit.*, p. 26.



9. Recueil factice de médecine des *siddha*, qui réunit plus de dix petits textes tamouls, parfois en vers, attribués tous, sauf un, au sage Akattiyar (Agastya, en sanskrit), civilisateur de légende du pays tamoul. Cette médecine du Sud dravidien de l'Inde se réclame de la tradition des *siddha* 'parfaits' ou *cittar* en tamoul, auteurs qualifiés ainsi en raison des pouvoirs surnaturels dont ils sont supposés être doués. Parmi les documents tardifs de ce recueil, deux sont spécifiques de la dominante alchimique de la médecine des *siddha*: le n° 4 (f. 99-141), en trois cents strophes sur les préparations appelées 'poudres rouges' (*sendūr*) d'origine minérale, et le n° 7 (f. 163-170) concernant les 'trois sels' (*muppū*), dont la formule, selon le *siddha* Pōkar, est à la base de toute préparation magistrale ancienne pour les élixirs de longue vie, les remèdes des maladies les plus graves, etc. Le manuscrit sur feuilles de palmier (*ōles*) présente deux trous d'enfilage dans lesquels passe une ficelle, qui s'enroule autour du livre.

Bibliothèque nationale de France: ms. indien 100 (cliché Bibliothèque nationale de France), qui contient 200 *ôles*, plus les feuilles de garde et de titre, inscrites recto verso, probablement au début du XIX^e siècle. Écriture tamoule lisible.

Voir P. Mariadassou, *Matière médicale ayurvédique* (sic) II, Pondichéry 1938, p. 1-33; P. Mariadassou, *Le rajeunissement par le kayacarpam*, Pondichéry 1938, p. 11-12; J. Vinson, *Catalogue des manuscrits tamouls*, 1867 (épreuves), p. 27-28: n^o 100. Il convient de relever que l'auteur a lu par erreur *sadura* (carré médicinal) au lieu de *sendūr* (poudre rouge). Cf. A. Cabaton, *Catalogue sommaire des manuscrits indiens, indo-chinois et malayo-polynésiens*, Paris 1912, p. 19: n^o 100 (daté de 1828).



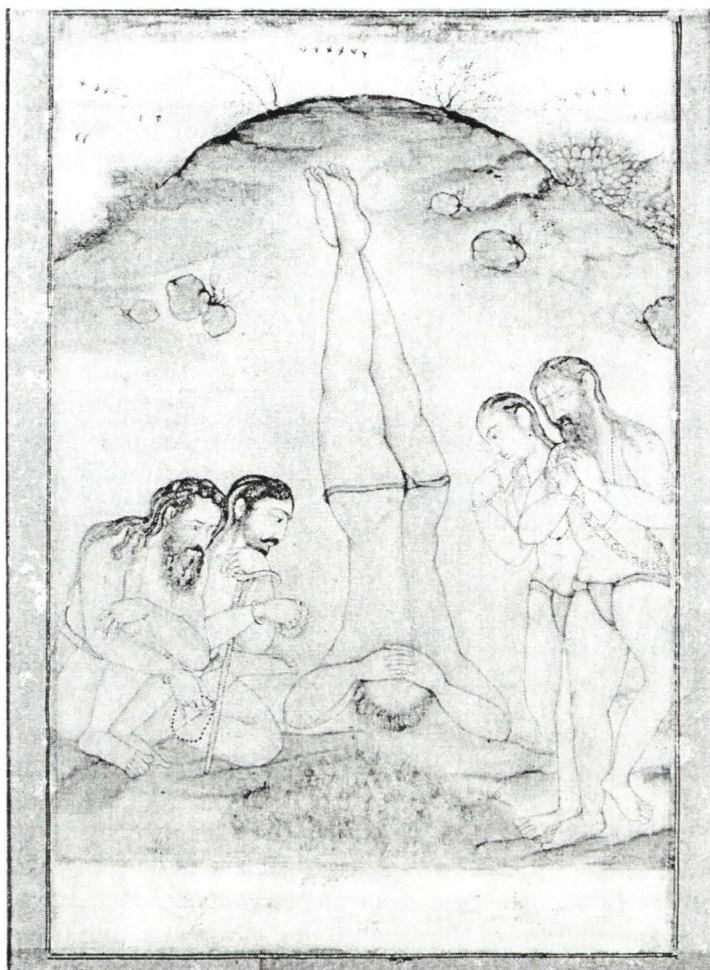
10. Éd. Ariel, *Dictionnaire des sciences naturelles et médicales d'après les traités en langue tamile*. Ce répertoire de matière médicale, composé probablement au XIX^e siècle dans l'Inde du Sud, rappelle les glossaires sanskrits de matière médicale (*nighaṇṭu*), où figurent la nomenclature des drogues au sens noble de la pharmacie et leurs vertus. Les substances issues des trois règnes – végétal, animal et minéral – sont ici mentionnées, avec les indications thérapeutiques, en plusieurs langues: latin, hindi, arabe, persan, ourdou avec sa variante 'méridionale' (dakhni), langues dravidiennes (tamoul, télougou, malayalam). Ce large échantillon linguistique témoigne de la diversité syncrétisante des pharmacopées qui coexistent en Inde: āyurvédique, *yūnānī* (tradition arabo-persane), *siddha* (tradition tamoule) et occidentale.

Les pages choisies, 104 et 105, contiennent les notices pour deux substances, l'une végétale (menthe) et l'autre animale (musc). La première en infusion est prescrite contre la dyspepsie et ses suites, alors que la seconde, réputée stimulante, antispasmodique, cardiotonique (selon Avicenne), etc., est indiquée ici contre convulsions d'enfants, serrement des mâchoires (trismus: symptôme du tétanos), dyspepsie et dysenterie. On doit préciser que le musc est une substance très odorante, sécrétée par les glandes abdominales d'un cervidé mâle (*Moschus moschiferus*). La rareté du produit conduit à l'emploi de succédanés dans le commerce indélicat. Outre la terminologie habituelle, on observe le mot sanskrit *kastūrikā* (synonyme de *kastūrī*) en écriture *devanāgarī*, attesté dans Caraka, *Cikitsā* 28. 152 et *Rājanighaṇṭu* 12. 51.

Une comparaison entre la notice sur le musc (I, p. 228-230) et celle que propose le *Dictionnaire* d'Éd. Ariel (p. 105) nous invite à rapprocher les deux textes, qui remontent au XIX^e siècle et s'inspirent de sources semblables, voire communes. Il est même permis de penser que la notice française s'inspire du texte anglais.

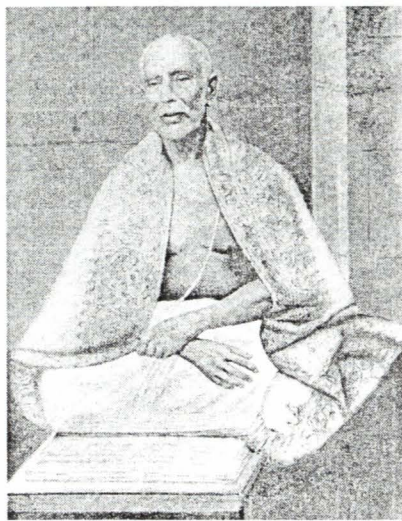
Bibliothèque nationale de France: ms. indien 140 (cliché Bibliothèque nationale de France). Volume constitué de feuillets montés, paginés (392 p.) et mal reliés, p. 105 dépliée.

Voir J. Vinson, *op. cit.*, p. 38 (n^o 140); A. Cabaton, *op. cit.*, p. 26 (n^o 140); S. B. Vohara et S. Y. Khan, *Animal origin drugs in unani medicine*, New Delhi [etc.] 1979, p. 38; W. Ainslie, *Materia Indica, or some account of those articles which are employed by the Hindoos and other Eastern nations, in their medicine, arts and agriculture...*, 2 vol., Londres 1826.



11. Yogin en 'posture sur la tête' (*śīrṣāsana/viparītakaraṇī*), sous le regard attentif de plusieurs ascètes.

Miniature sur papier. École moghole, vers 1640. Collection d'art de l'antiquaire J. Polak (Amsterdam), qui nous a aimablement communiqué la photo, reproduite par J. E. van Lohuizen de Leeuw, *Some Buddhist sculptures and Indian paintings*, Amsterdam, s. d. [1982], p. 12 + pl. 6. Cf. la miniature intitulée *tapakara āsana* du début du XIX^e siècle que reproduit D. Wujastyk dans J. Van Alphen et A. Aris (éds), *Oriental medicine*, Londres 1995, p. 34.



12. Gaṅgādhara Rāy (1799-1885), figure emblématique de la renaissance āyurvédique, dont la flamme s'est répandue du Bengale à l'Inde du Nord au XIX^e siècle.

D'après l'ouvrage en hindi publié à l'occasion du 25^e anniversaire de 'All India Ayurvedic Conference' II, Bénarès 1936, pl. en regard p. 122.

13. Pluralisme en pharmacie indienne à notre époque: étiquettes imprimées en plusieurs langues (arabe, hindi, malayalam, sanskrit et tamoul) pour des médicaments dont les formules sont inspirées des traditions médicales savantes qui coexistent en Inde (āyurvédique, *siddha* et *yūnānī*). Les préparations sont des produits d'une entreprise tamoule de Madras, spécialisée dans la pharmacie traditionnelle.



Annexe iconographique

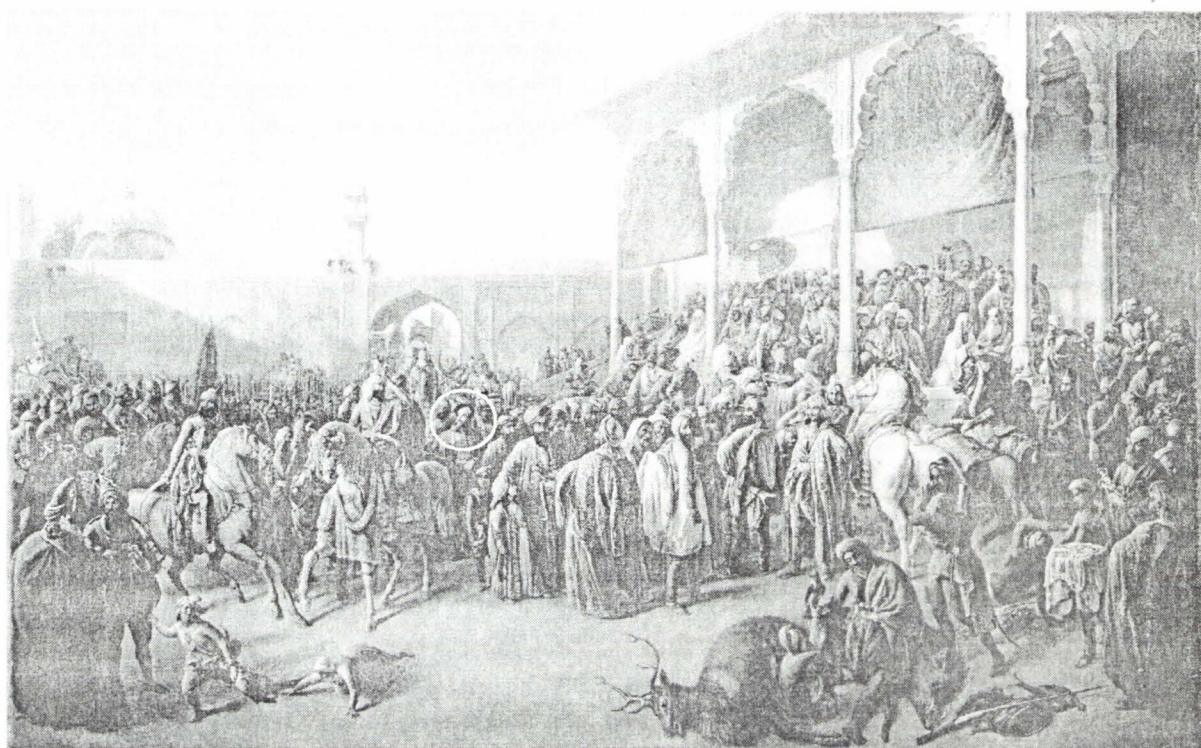
Dix ans après avoir publié l'article sur Honigberger dans la revue *Janus* (Leyde 1962), nous avons bénéficié à Paris, comme chercheur au CNRS, d'une mission à Londres du 5 au 12 décembre 1972, pour étoffer la documentation sur ce voyageur polyvalent (apothicaire, praticien homéopathe, naturaliste et archéologue). Nous avons dépouillé certains fonds d'archives et étudié de nombreux documents dans plusieurs bibliothèques et musées londonniens.

Cette enquête, dont les résultats ne sont malheureusement pas encore publiés, nous permet pour le moins de rectifier ici une identification erronée de Honigberger dans un tableau du peintre hongrois August Theodor Schœfft (1809 Pest-1888 Londres), ami du voyageur. Cette peinture à l'huile intitulée 'La cour de Lahore' fut gravée et reproduite dans *L'Illustration* du 15 mai 1858, p. 312-313 (pl. VII de *Janus* 1962). Le tableau, rapporté aux années 1850-1855, comporte un schéma conservé au Victoria and Albert Museum et qui donne la clef des personnages représentés par Schœfft dans son tableau, vraie fresque de la cour de Ranjit Singh à Lahore à l'occasion des cérémonies traditionnelles du dussera (skr. *daśaharā*)¹.

Nous avons cru par erreur voir l'apothicaire transylvain en compagnie des généraux français chargés de la réorganisation des forces armées du royaume sikh. Ce groupe d'officiers se trouve dans une galerie à proximité du maharajah Ranjit Singh, alors que Honigberger apparaît en fait vers le centre du tableau, où l'on voit le prince Sher Singh à cheval à la tête des troupes, saluant le roi². Les illustrations qui ont permis l'identification nous ont été aimablement communiquées en photocopies par Mme Susan Strong, conservateur au département de l'Inde et du Sud-Est asiatique du Victoria and Albert Museum.

1. Sur cette fête du mois d'octobre, qui correspond à une grande fête militaire dans l'Inde occidentale, voir le dictionnaire *Hobson-Jobson*, New Delhi 1979, p. 333 (réimpr.).

2. L'identification des personnages du tableau de Schœfft est maintenant facilitée par le travail de F. S. Aijazuddin, *Sikh portraits by European artists*, Londres [etc.] 1979, fig. IX-XVII, spécialement fig. XII, groupe III: personnages n° 15-29, notamment n° 25 (J. M. Honigberger, dont la tête est entourée sur notre photo, p. 114); fig. XIV, groupe I: personnages n° 1-6, 57, notamment n° 1 (Ranjit Singh); fig. XVI, groupe IV: personnages n° 30-39, notamment les 'généraux français' (n° 30-32); cf. Jean-Marie Lafont, 'La présence française dans le royaume sikh du Penjab 1799-1849', *Journal asiatique* 275 (1987), 1-2, p. 131-142.



‘La cour de Lahore’, tableau du peintre A. Th. Schœfft d’après ses dessins originaux exécutés en 1841. Collection de la Princesse Bamba, Sikh Museum, Fort de Lahore, Pakistan. Photo du Victoria and Albert Museum.



Détail du tableau d’A. Th. Schœfft, qui met en évidence le personnage de J. M. Honigberger (n° 25). Voir *supra*, p. 113 (n. 2).

Repères chronologiques

Avant J.-C.	Histoire événementielle	Histoire de la médecine
2500-1500	Civilisation de l'Indus	Vestiges archéologiques: culture urbaine (préoccupations d'hygiène)
après 1500	Invasions indo-āryennes	
1300-1000	Période védique ancienne	Textes védiques: données médicales
1000-500	Période védique récente	Textes brahmaniques: doctrines de physiologie
vers 515	Conquête perse du Sind(h), administré par des fonctionnaires babyloniens	Cheminement d'idées scientifiques grecques et mésopotamiennes à travers l'Empire achéménide
VI ^e -V ^e siècle	Époque du Buddha Śākyamuni et du Jina Mahāvīra	Jīvaka, célèbre médecin du Buddha
327	Expédition d'Alexandre (m. 323)	
313-176	Dynastie Maurya, fondée par Candragupta	Le Grec Mégasthène à la cour de Pāṭaliputra (302-297): observations sur les médecins indiens
260	Sacre d'Aśoka (m. 227-226)	
II ^e -I ^{er} siècle	Royaumes indo-grecs (Inde du N-O) Invasions iraniennes successives	Échanges savants entre Grecs et Indiens: rayonnement culturel indien, prolongation du bouddhisme en Asie Art gréco-bouddhique du Gandhāra
Après J.-C.		
I ^{er} -III ^e -IV ^e siècle	Empire des Kuṣāṇa	Premiers classiques de l'Āyurveda: Caraka (médecine interne) et Suśruta (chirurgie)
78/144/225 ?	Accession au pouvoir de Kaniṣka	
IV ^e -VI ^e siècle	Dynastie Gupta	Manuscrit Bower
606-647	Empire de Harṣa (Inde du Nord)	Traité de Vāgbhaṭa (600), <i>Siddhasāra</i> (650), <i>Yogaśataka</i> (VI ^e -VII ^e s.)
VI ^e -VIII ^e siècle	Époque post-Gupta (Inde du Nord)	<i>Mādhavanidāna</i> (VIII ^e siècle)
711-713	Conquête arabe du Sind(h) ainsi que de Cordoue et de Tolède	
740-1125	Dynastie Pāla au Bengale	Vṛnda (vers 900), Vaṅgasena (1050-1100), Cakrapāṇidatta (1060-1075)
977-1186	Les Ghaznévides: Maḥmūd de Ghaznī (998-1030)	Mort d'al-Bīrūnī (1048)

vers 1001	Première expédition en Inde	Premiers textes sanskrits d'alchimie: <i>Rasendramāṅgala</i> , <i>Rasārṇava</i>
1150-1215	Les Ghūrīdes: Muḥammad de Ghūr (1163-1206)	Commentateurs: Arunadatta, Indu, Vijayarakṣita
1175-1193	Conquête du Sind(h), du Panjab et de Delhi	Ḍalhaṇa (env. 1200), commentateur de Suśruta
1204	Conquête du Bengale	
1206-1414	Sultanat de Delhi (premier empire musulman indien)	Droguier sanskrit important: <i>Madanapālaniḡhaṇṭu</i> (1374) Commentateurs āyurvédiques: Hemādri (XIII ^e -XIV ^e s.) et Śivadāśasena (XV ^e s.) Essor du Rasaśāstra
1210-1290	Sultans 'esclaves'	
1290-1320	Les Khaljī: 'Alā al-Dīn Khaljī (1296-1316)	<i>Śārṅgadharasaṃhitā</i> (XIV ^e s.) Āyurveda et Rasaśāstra intégrés (premier traité du genre)
1320-1414	Les Tughluq: Muḥammad Tughluq (1325-1351) Fīrūz Shah Tughluq (1351-1388)	<i>Vīrasaṃhāvaloka</i> (1383), dominante astrologique et <i>karmavipāka</i> Le 'Recueil' (<i>Majmū'a</i>) en persan de Ḍiyā: influence āyurvédique
1336-1565	Empire de Vijayanagar	<i>Rājanighaṇṭu</i> (XV ^e -XVI ^e s.)
1347-1527	Les Bahmanides du Deccan	Centre hospitalier de Bidar: corps médical hindou et musulman, patients de toute religion et caste
1414-1451	Les Sayyid de Delhi	<i>Haṭhat(yoga)pradīpikā</i> : manuel classique
1451-1526	Les Lōdī de Delhi	<i>Ma'dan al-šifā</i> (1512) de Miyān Bhowa: premier traité médical écrit en persan en Inde
1458-1511	Mahmud Shah du Gujarat	Traduction en persan de l' <i>Aṣṭāṅgahṛdaya</i>
1498	Vasco da Gama à Calicut	Arrivée des Européens aux Indes Orientales: Goa, première enclave portugaise (1510)
1534	Garcia da Orta (1490-1570) à Goa	Premier spécialiste des maladies tropicales, auteur des 'Dialogues sur les simples et les drogues de l'Inde' (1563) Dialogue entre praticiens indigènes et occidentaux
XV ^e -XVII ^e siècle	Les cinq sultanats issus du royaume bahmanide	Le chirurgien A. Destremau, à la cour de Golconde (1672-1685) N. Manucci, praticien autodidacte, au service du prince moghol Shah Alām (dernier tiers du XVII ^e s.)
XVI ^e siècle	Arrivée des marchands européens	Commerce des épices, employées en pharmacie aussi

XVII ^e siècle	L'heure des compagnies de commerce	East India Company (1600), Compagnie des Indes Orientales (1664)
1526-1857	Dynastie moghole	Période florissante pour la médecine arabo-persane: littérature, praticiens (nombreux étrangers), organisation sanitaire (réseau hospitalier, gratuité des soins pour les nécessiteux)
1526-1530	Bābur	Yūsufī, pionnier du syncrétisme médical indo-musulman
1555-1556	Humāyūn	
1556-1605	Akbar	<i>Bhāvaprakāśa</i> , à la charnière entre médiéval et moderne Encyclopédie <i>Toḍarānanda</i> , avec <i>Āyurvedasaukhya</i> : médecine et yoga intégrés Commentaire arabe sur le <i>Qānūn</i> d'Avicenne par le grand savant 'Alī Jīlānī (m. 1609) <i>Hāṣṣat al-ḥayāt</i> , première histoire de la médecine
1605-1627	Jahāngīr	<i>Arkaprakāśa</i> attribué à Rāvaṇa <i>Gūḍhārthadīpikā</i> , commentaire par Kāśīrāma, sur la <i>Śārṅgadharasaṃhitā</i> Ordonnance impériale sur la construction d'hôpitaux Le médecin Bernard (Français ou Italien: Bernardino Maffei) à la cour
1628-1658	Shāh Jahān	<i>Yogataraṅgiṇī</i> de Trimallabhaṭṭa Somme médicale de l'oculiste Nūr ad-Dīn Muḥammad (1645)
1658-1707	Aurangzeb	Muḥammad Akbar Arzānī, praticien réputé F. Bernier (1620-1668), médecin et voyageur français apprécié à la cour
XVIII ^e siècle	Déclin de l'Empire moghole	<i>Yogaratnākara</i> , <i>Bhaiṣajyaratnāvalī</i> (maladies occidentales), traités sanskrits sur la médecine arabo-persane: <i>Hikmatprakāśa</i> et <i>Hikmatpradīpa Jāmi</i> 'al-jawāmi 'Compendium des compendia' de 'Ālawī Hān. <i>Yusr al-'ilāj</i> 'Le traitement facile' (1731) Hindous formés comme praticiens <i>yūnānī</i>
1765-1818	Conquête britannique des Indes	
1784	Société asiatique de Calcutta	Intérêt pour le savoir médical indien
1798/9-1884/5	Gaṅgādhar Rāy	Pionnier du renouveau āyurvédique au Bengale

1800-1849 1801 1839	Domination sikhe au Panjab Ranjit Singh proclamé maharajah Mort de Ranjit Singh	Honigberger, médecin transylvain à la cour de Lahore (1829-1833, 1839-1849) et praticien homéopathe en Orient
1818-1914	Empire britannique des Indes	Mouvements nationalistes d'expression culturelle
1824 1835	Sanskrit College (Calcutta) Orientation angliciste	Première dissection humaine pratiquée par un hindou (1836)
1916	Université hindoue de Bénarès	Synthèse culturelle Orient-Occident, enseignement intégré: Āyurveda-médecine occidentale Puristes contre syncrétistes
1920-	Déclin et fin de l'hégémonie britannique, partition	
1947	Indépendance de l'Inde	Professionnalisation de la pratique āyurvédique et pluralisme médical: Āyurveda, médecine <i>yūnānī</i> , <i>siddha</i> et tibétaine, <i>yoga</i> , naturopathie, homéopathie

Essais d'herméneutique des *Upaniṣad*. I*

Radu Bercea

L'herméneutique constitue, sans doute, une démarche essentielle de l'indologie. Toute préoccupation pour la pensée indienne est censée exploiter les textes. Revenir toujours aux textes, les interpréter d'une nouvelle manière, c'est une approche conforme à la mentalité indienne. En effet, on connaît bien le rôle de l'"exégèse" (*mīmāṃsā*) dans la formation intellectuelle du pandit¹. Mais à la différence de celui-ci, l'indianiste occidental n'est pas nécessairement (ou ne l'est guère) tributaire des significations que la tradition a assignées après coup aux Écritures. Il y a là un débat qui remonte à l'aube de l'indianisme, et que je ne me propose point de rouvrir maintenant: celui entre les tenants des commentaires hindous comme clef pour les anciens textes sanskrits, d'une part, et les fidèles de la philologie européenne, d'autre part². Tout en simplifiant, je dirais que l'exégèse indienne, même de haute époque, ne fait que confirmer par endroits notre intelligence des textes ou bien avancer des interprétations qui s'écartent parfois grandement de la lettre. Toujours est-il que pour éclaircir des passages imbus d'allusions elliptiques et obscures³, la seule solution, bien que philologiquement insatisfaisante, reste souvent le recours aux commentaires. Outre ces problèmes de principe, l'indianiste occidental a encore d'autres raisons pour ne pas se laisser trop influencer par les commentateurs indigènes. Après tout, il y a en Inde assez de *viśvavidyālaya* et *vidyāpīṭha* où des savants autochtones cultivent le savoir ancien, et ils le font mieux que nous. Au lieu de se tenir dans leur sillage, les Occidentaux peuvent profiter davantage d'une approche "fraîche" des textes. Cela revient à dire, du moins pour ma part, qu'il vaut mieux s'attaquer directement à ce que les ouvrages sanskrits disent eux-mêmes que de se fier à ce qui a été déjà dit en marge d'eux.

Il y a toutefois lieu de nuancer les choses: prenons par exemple le *prasthānatraya* vedāntique. Nul doute que les *Brahmasūtra* resteraient plutôt hermétiques à être lus sans Śaṅkara, Rāmānuja, etc. Mais la *Bhagavadgītā*, pour prestigieux qu'en soient les commentaires, n'est pas sans parler par elle-même et se faire comprendre de la sorte. On sait aussi que les *Upaniṣad* comportent des anomalies grammaticales et des *hapax legomena*, maintes formes et citations védiques incorporées à leur sanskrit (plus ou moins) classique, nombre de passages obscurs. Néanmoins, ce sont des difficultés que le bon philologue doit

* Je remercie vivement M. Christian Bouy qui a bien voulu relire le manuscrit de ces deux articles et me faire bénéficier de sa profonde connaissance des *Upaniṣad*.

1. P.-S. Filliozat, *Grammaire sanskrite pāṇinéenne*, Paris 1988, pp. 27-28.

2. Pour les mentalités différentes du "pandit orthodoxe" et de l'"historien", voir P.-S. Filliozat, *Le sanskrit*, Paris 1992, pp. 91-92. Il y a même des auteurs hindous qui font des réserves sur l'interprétation traditionnelle: "It will be better that a modern interpreter should not agree to the claims of the ancients that all the Upaniṣads represent a connected system, but take the texts independently and separately and determine their meanings, though keeping an attentive eye on the context in which they appear" (S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* I, Cambridge 1922, p. 42).

3. Par exemple *ChU* III, 14, 1, *ŚvU* I, 4-5, ou *MāṇḍU* 3-4.

être en mesure de franchir par les moyens qui sont les siens⁴. S'il en est vraiment ainsi, la philologie ira de pair avec l'herméneutique.

Conformément à la typologie culturelle indienne, on le sait bien, le texte de base de chaque école est conçu, dès le début, comme pré-texte pour le commentaire. À l'époque classique, les *sūtra* ne constituaient que la trame sur laquelle allaient se tisser les commentaires. C'est, par exemple, le cas de Jaimini ou de Bādarāyaṇa pour les *darśana*, celui de Pāṇini pour le *vyākaraṇa*; leurs "formulaire" resteraient en fait presque inintelligibles en l'absence des *bhāṣya* dus à Śabara, Śaṅkara, Patañjali, etc. Le texte, lapidaire et abstrus à bon escient⁵, réclamait donc par principe un commentaire; à l'extrême, ce fait est illustré par la pratique dite de l'"autocommentaire", selon laquelle un auteur produisait le commentaire d'un texte écrit par lui-même.

Néanmoins, on peut penser que des textes tels que les *Veda*, les *Upaniṣad* et la *Bhagavadgītā* (assez solidaire de celles-ci quant à la doctrine et à la chronologie) ne fussent pas, lors de leur compilation, tout à fait dépendants des commentaires. Leur exégèse assidue est un phénomène plus récent, représentant une rétroprojection d'une attitude intellectuelle cristallisée ultérieurement. La preuve en serait le fait que les grands *bhāṣya* des différents *darśana* succèdent d'assez près (de 2 à 4 siècles environ) aux *sūtra* respectifs, alors que les textes censés "se suffire" ne connurent des commentaires qu'à une fort basse époque. On peut dire *grosso modo* que les premières *Upaniṣad* védiques attendirent Śaṅkara plus d'un millénaire et demi, les *Upaniṣad* plus récentes et la *Gītā* un millénaire près. Dans le même ordre, les écrits les plus anciens furent les derniers à inspirer des commentaires: le *R̥gveda* au XIV^e siècle (Sāyaṇa) et le *Yajurveda* au XVI^e siècle (Mahādhara)⁶.

Notre herméneutique – du type "occidental", il va sans dire – est redevable pour l'essentiel aux travaux de Mircea Eliade et de Sergiu Al-George. L'un étudie surtout des images symboliques telles quelles, faisant donc œuvre de "morphologiste"; l'autre examine des **champs symboliques** où plusieurs images se trouvent associées, c'est-à-dire la dimension syntactique du symbolisme⁷. Mais vu le cadre comparatiste de sa démarche, Sergiu Al-George s'emploie à reconstituer dans le domaine indien les mêmes champs symboliques qu'il avait découverts chez quelques créateurs roumains. Il fait à cet effet des tours d'horizon dans toute la culture indienne, du *Veda* (hymnes et ritualisme) et des *Upaniṣad*, en passant par l'art et l'architecture, jusqu'à Bhartṛhari et au Tantrisme du Cachemire. L'imaginaire symbolique indien étant remarquablement stable, ce procédé nous apparaît tout à fait légitime.

Il n'en est pas moins vrai qu'en matière d'imaginaire symbolique toute combinaison de motifs est virtuellement possible. C'est pourquoi je préfère scruter seulement les associations d'images conservées dans les textes, c'est-à-dire les champs symboliques figurant effectivement dans la littérature védique. Je me propose donc de ne prendre en considération que des spécimens de syntaxe réelle, attestée comme telle. Loin de restreindre l'optique, le

4. La philologie occidentale est quand même confrontée à des problèmes assez délicats, comme celui d'interpréter un terme ou un syntagme upaniṣadique selon les règles de la langue védique, ou bien selon celles du sanskrit classique (voir mon second "Essai", *infra*, p. 132).

5. Une exception notable en est le *Sāṃkhya*, dont le texte premier par Īśvarakṛṣṇa est d'un abord moins difficile du fait qu'il a été rédigé en style *kārikā*.

6. J'ai simplifié à bon escient, sans oublier, par exemple, le fait que Śaṅkara fut précédé à cet égard par Bhartṛprapañca (V^e ou VI^e siècle) et Suresvara (VIII^e siècle), ou que Sāyaṇa est aussi le commentateur de quelques *Brāhmaṇa*.

7. Pour une analyse plus poussée de l'herméneutique symbolique chez les deux auteurs roumains, voir mon article "L'indologie roumaine de Mircea Eliade à Sergiu Al-George", *Annals of the Sergiu Al-George Institute* 1 (1992), pp. 29-32.

choix pour une aire d'investigation plus limitée vise en fait à élargir la perspective herméneutique sur "la vie des symboles". La richesse et l'authenticité incontestables des *Upaniṣad* en tant que **textes symboliques** invitent à une entreprise qui fasse ressortir des connexions parfois inattendues. La difficulté majeure reste, à cet égard, celle d'accorder le langage paradoxal des symboles avec notre propre langage – qui ne saurait éviter les servitudes de la discursivité –, de traiter donc sur le mode de l'exposé ce qui est simultanément luxuriante d'associations mentales.

Toutefois, mon propos de ne pas forcer l'interprétation des *Upaniṣad* en direction spéculative n'implique nullement l'escamotage de leur portée philosophique. Tout au contraire, il s'agit de déchiffrer dans le **concret** des images (et dans la manière dont elles s'associent) des significations hautement **abstraites**, de ne pas dissocier, nous, les indianistes, ce que la culture indienne elle-même s'est refusé à dissocier: l'imaginaire symbolique et la pensée spéculative.

La stratégie herméneutique ici adoptée comporte plusieurs étapes. Elle commence, si besoin est, par une analyse philologique détaillée du syntagme sanskrit qui nous a "donné à penser". Une autre manière de comprendre le *locus* en question conduira, plus d'une fois, à des traductions différentes de celles qui existent déjà⁸. Cet exercice étant plus que de la philologie pour la philologie, j'espère qu'il montrera son utilité herméneutique et philosophique.

Vient ensuite le premier acte proprement herméneutique: détecter dans le corpus védique des motifs et des syntagmes similaires, voire identiques à celui qui nous intéresse. C'est exactement ce que faisaient jadis les "lettrés" hindous, en s'appuyant sur leur mémoire⁹, comme nous recourons, de nos jours, aux très utiles index de concordances. Ce faisant, ils mettaient à profit leurs prodigieuses facultés mnémoniques, alors que nous profitons de l'excellent labeur de nos prédécesseurs¹⁰. Cette confrontation de *loci similes* permettra de reconstituer non seulement la signification des symboles isolés, mais aussi des connexions symboliques toujours présentes dans l'imaginaire indien, encore qu'un passage ou un autre ne les enregistre pas dans toute leur complexité.

Après avoir ainsi identifié les significations symboliques par voie comparative, c'est au niveau **intratextuel** que l'on examinera l'image (ou les images) à valeur de symbole. Cela s'opérera, successivement, dans des **contextes** concentriques de plus en plus serrés: premièrement le **chapitre** (*adhyāya*, *prapāṭhaka*, etc.), ensuite le **sous-chapitre**, finalement le **paragraphe**. Pour incohérent et discordant qu'il puisse paraître du point de vue morphologique, le texte en question n'en recèle pas moins une vraie cohérence symbolique, en vertu de laquelle les images convergent vers une signification globale afin de circonscrire une réalité ineffable, unique et abstraite¹¹. Là est aussi l'enjeu de notre démarche herméneutique: d'une part, analyser non pas des motifs symboliques isolés, mais bien la signification complexe de ce qu'on appelle "constellation d'images"¹² ou "champ

8. Mon deuxième "Essai" sera plus éloquent sur ce point.

9. "La mémorisation d'un ou plusieurs veda a en plus une valeur religieuse... Cela forme pour lui [scil. le pandit] un trésor de connaissances toujours à sa disposition et où il peut puiser à toute occasion. Encore de nos jours on rencontre des pandits, bibliothèques vivantes chez qui la moindre question déclenche par réflexe instantané une chaîne de citations" (P.-S. Filliozat, *Grammaire sanskrite pāṇinienne*, p. 28).

10. G. A. Jacob, *Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavad-Gītā*, Bombay 1891; M. Bloomfield, *A Vedic Concordance*, Harvard 1906; G. C. O. Haas, "Recurrent and Parallel Passages in the Principal Upanishads and the Bhagavad-Gītā", dans R. E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, London 1931, pp. 516-562.

11. Voir R. Bercea, "On the Composition of the Chāndogya-Upaniṣad. VIIIth Prapāṭhaka, in a Symbolic Perspective", *Crakow Indological Studies* 1(1995), pp. 57-64.

12. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Grenoble 1960, pp. 54-55, 402-403.

symbolique"¹³; d'autre part, relever la manière dont le discours symbolique, envisagé dans sa pleine cohérence syntagmatique, atteint l'horizon abstrait de la pensée spéculative.

Enfin, l'idée de "stratégie" herméneutique s'est formulée plutôt théoriquement et *a posteriori*, car en cette matière l'intuition l'emporte sur la méthode.

Dans les pages qui suivent, je tâcherai de reconstituer quelques visions étranges qui relèvent d'un symbolisme caractéristique de la pensée indienne. Ce symbolisme paradoxal privilégie la problématique de la mort, ou plutôt du rapport entre vie et mort et, en fin de compte, entre les deux plans ontologiques. "Toutes ces images mythiques, dit Mircea Eliade, expriment la nécessité de transcender les contraires, d'abolir la polarité qui caractérise la condition humaine, pour accéder à la réalité ultime... En effet, si, pour la pensée indienne la condition humaine se définit par l'existence des contraires, la délivrance (c'est-à-dire l'abolition de la condition humaine) équivaut à un état non conditionné qui dépasse les contraires ou, ce qui revient au même, à un état où les contraires coïncident"¹⁴. Eliade a sans doute raison, mais il y a plus: si le thème en question, une fois identifié comme tel, est étudié **dans son propre contexte littéraire et culturel**¹⁵, on constatera qu'il s'enrichit de nouvelles connotations pour s'intégrer dans des configurations symboliques plus vastes, ce qui stimule davantage l'effort d'interprétation.

Quoiqu'autonomes à l'origine, les "Essais" suivants constituent en fait les deux volets d'une même entreprise herméneutique, dont le noyau commun ne saurait passer inaperçu. Dans le premier, j'envisage la façon dont le symbolisme de la lumière exprime une ontologie paradoxale de l'Un et du Multiple. Le matériel examiné y est circonscrit aux anciennes *Upaniṣad*, en vue de reconstituer une vision cohérente qui puisse être corroborée par la philosophie ultérieure.

Le second "Essai" fait pendant au premier: d'autres expressions du même symbolisme paradoxal se retrouvent dans un passage de la *Vājasaneyisaṃhitā*, repris ensuite par plusieurs *Upaniṣad*. J'étudie comment la bi-polarité du Réel est figurée par plusieurs complexes d'images différentes, mais convergentes. Dépasant le domaine védico-upaniṣadique, *Le Livre tibétain des morts* viendra confirmer de loin mon interprétation.

I. L'Un et le Multiple dans le symbolisme de la lumière¹⁶

Le phénomène de la mort est souvent représenté dans les anciennes *Upaniṣad* comme ascension eschatologique. La *Chāndogyaupaniṣad* VIII, 6 constitue à cet égard un texte de référence, très suggestif, et d'une grande beauté poétique. Commençons par le citer intégralement:

1. Ces veines du cœur consistent en une substance subtile brune, blanche, bleue, jaune et rouge. En vérité, le soleil de là-haut est brun, il est blanc, il est bleu, il est jaune, il est rouge.

13. S. Al-George, *Arhaic și universal. India în conștiința culturală românească* [Archaïque et universel. L'Inde dans la conscience culturelle roumaine], Bucarest 1981, pp. 29-30.

14. M. Eliade, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, p. 109.

15. Par **contexte littéraire** j'entends la section de texte qui contient un certain motif symbolique; dans ce cas, l'herméneutique considère les connexions intratextuelles. Le **contexte culturel** désigne l'"atmosphère" intellectuelle dans laquelle se place un certain passage, et que l'on ne peut reconstituer qu'en confrontant des *loci similes* qui s'éclaireissent ainsi réciproquement.

16. Version revue et augmentée de la communication "Eschatologie de l'âme et symbolisme de la lumière dans les *Upaniṣad*", faite au *Colloque international Psychanodia dédié à la mémoire de I. P. Couliano*, I.N.A.L.C.O., Paris, septembre 1993. Autant que je sache, les *Actes* de ce colloque n'ont pas été publiés.

2. Comme un grand chemin étendu va aux deux villages, et à celui-ci et à celui-là, de même les rayons du soleil vont aux deux mondes, et à celui d'ici-bas et à celui de là-haut. Du soleil de là-haut ils se propagent, en se glissant dans ces veines; de ces veines ils se propagent, en se glissant dans le soleil de là-haut.

3. Ainsi, quand celui qui est complètement endormi et tout calme ne perçoit aucun rêve, c'est qu'il s'est glissé dans ces veines. Aucun mal ne l'atteint, car il est alors uni à l'ardeur (*tejas*).

4. Et quand il est tombé en faiblesse (*abaliman*), ceux qui sont assis près de lui disent: "Me reconnais-tu? Me reconnais-tu?" – Tant qu'il n'a pas encore quitté son corps, il les reconnaît.

5. Mais quand il quitte son corps, c'est par ces rayons qu'il s'avance vers le haut. Il dit "Om" et se précipite vers le haut. Le temps de lancer la pensée, il arrive au soleil. En vérité, celui-là est la porte des mondes: passage pour ceux qui savent et obstacle pour ceux qui ne savent pas.

6. À ce propos il y a la strophe suivante:

"Il y a cent une veines du cœur;
L'une d'elles se dresse vers le sommet de la tête.
Remontant par celle-ci on va à l'immortalité;
Les autres servent à sortir en toutes directions"¹⁷.

À première vue, cette "thanatologie" présente maintes similarités avec d'autres passages des anciennes *Upaniṣad*. Il y a en premier le fameux voyage *post mortem* à partir du feu de crémation, soit sur la voie des ancêtres (*pitṛyāna*), soit sur la voie des dieux (*devayāna*), cette dernière menant aux "mondes du *brahman*" (*BĀU* VI, 2, 15) ou directement au *brahman* (*ChU* V, 10, 2). On pourrait encore citer la montée à travers plusieurs niveaux successifs (air, soleil, lune), par laquelle le trépassé parvient "au monde sans chaleur ni froidure; là il demeure des années infinies"¹⁸. Mais la variante la plus ample, et la plus "mythologisée" en même temps, se trouve dans la *KauṣU* I. 3: après avoir gagné la lune et emprunté la voie des dieux, le défunt passe par les mondes d'Agni, Vāyu, Varuṇa, Indra et Prājapati, pour arriver enfin au monde du *brahman*, dont la géographie paradisiaque et les habitants célestes sont décrits avec un luxe de détails.

Malgré ces analogies d'ordre général, le texte qui nous intéresse se signale par le manque de représentations mythologiques¹⁹ et cosmologiques, ainsi que par la mise en œuvre d'images symboliques aux significations très abstraites, exprimées d'une manière plutôt austère. Somme

17. *ChU* VIII, 6: *atha yā etā hṛdayasya nāḍyas tāḥ piṅgalasyānimnas tiṣṭhanti śuklasya nīlasya pītasya lohitasyetasyaśau vā ādityaḥ piṅgala eṣa śukla eṣa nīla eṣa pīta eṣa lohitaḥ || 1 || tad yathā mahāpatha ātata ubhau grāmau gacchatīmaṃ cāmum caivam evaitā ādityasya rāsmaya ubhau lokau gacchantīmaṃ cāmum cāmuṣmād ādityāt pratāyante tā āsu nāḍīsu sṛptā ābhyo nāḍībhyah pratāyante te 'muṣmīn āditye sṛptāḥ || 2 || tad yatraītat suptah samastah saṃprasannah svapnam na vijānāty āsu tadā nāḍīsu sṛpto bhavati tam na kaś cana pāpmā sprṣati tejasā hi tadā saṃpanno bhavati || 3 || atha yatraītat abalimānam nīto bhavati tam abhita āsīnā āhur jānāsi mām jānāsi mām iti sa yāvad asmāc charīrād anukrānto bhavati tāvaj jānāti || 4 || atha yatraītat asmāc charīrād utkrāmaty athaitair eva rāsmibhir ūrdhvam ākrāmate sa om iti vā āhordhvam īyate sa yāvat kṣipyen manas tāvad ādityam gacchaty etad vai khalu lokadvāram viduṣām prapadanam nirodho viduṣām || 5 || tad eṣa ślokaḥ | śataṃ caikā ca hṛdayasya nāḍyas tāsām mūrdhānam abhinīḥṣṭaikā | tayordhvam āyam amṛtatvam eti viśvān anyā utkramāṇe bhavanty utkramāṇe bhavanti || 6 ||*

18. *BĀU* V, 10, 1: *sa lokam āgacchaty aśokam ahimam tasmīn vasati śāśvatīḥ samāḥ*.

19. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (trad. A. S. Geden), Edinburgh 1906, p. 358, est d'un autre avis: "The eschatology also of Chānd. 8. 1-6 exhibits this intermingling of **mythological** and philosophical ideas... The fundamental view here is philosophical, and the **mythical** (n. s.) colouring a later embellishment."

toute, il s'agit de la mort comme expérience ultime de l'Absolu d'essence lumineuse. La **Lumière** est un symbole universel du Sacré et de l'Absolu²⁰. La lumière de l'Absolu se manifeste ici par le Soleil, "la porte des mondes" (*lokadvāra*), point de communication entre les deux plans ontologiques et de passage "au-delà". Néanmoins, si l'on examine le texte dans toute sa cohérence symbolique et philosophique, les problèmes herméneutiques qu'il soulève apparaîtront plus complexes.

Premièrement, avant d'évoquer la mort comme expérience de l'Absolu macrocosmique, l'*Upaniṣad* décrit l'expérience quotidienne de l'Absolu microcosmique. Celle-ci s'accomplit au troisième niveau de conscience, dans le sommeil profond, sans rêve (*susupti*, *saṃprasāda*), "quand celui qui est complètement endormi et tout calme ne perçoit aucun rêve". C'est là que les plus anciennes *Upaniṣad* placent la réalisation du Soi (*ātman*), qui sera ultérieurement localisée au quatrième niveau (*turīya*), le transcendant, regardé comme état absolu²¹. Les deux expériences étant symétriques, l'Absolu auquel on accède pendant le sommeil profond est lui aussi d'essence lumineuse. C'est l'"ardeur" (*tejas*) dont on participe et à laquelle on est alors uni²². Dans ce contexte, je suis enclin à comprendre *tejas* comme réalité purement lumineuse, en laissant de côté ses autres significations, à savoir: "feu", "énergie", "chaleur", etc²³. Or le *tejas* est le correspondant microcosmique du Soleil; ce sont donc les deux hypostases de la même Lumière de l'Absolu. Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par la *PrU* IV, 2 où le soleil est expressément nommé "disque d'ardeur" (*tejo-maṇḍala*)²⁴.

Deuxièmement, le texte s'ouvre avec la description des *nāḍī* ("veines", ou plutôt "canaux") du cœur, relevant d'une anatomie symbolique subtile que le Yoga tantrique développera largement²⁵. Il est à remarquer que les *nāḍī* sont ici mises en relation avec les rayons du soleil²⁶, au point de constituer deux réseaux interconnectés par lesquels on accède aux deux formes lumineuses de l'Absolu: le *tejas* du for intérieur et le soleil de la voûte céleste. Mais les *nāḍī* du cœur sont tout aussi multicolores que les rayons solaires, et c'est dans cette polychromie qu'il faut chercher la clef herméneutique du *khaṇḍa* tout entier.

L'analogie entre l'expérience de l'Absolu microcosmique et celle de l'Absolu macrocosmique étant manifeste, les images qui illustrent l'une et l'autre seront elles aussi analogues. On a vu qu'il y a deux "soleils": l'un céleste et l'autre intra-cardiaque. Le soleil se

20. Voir G. Durand, *Les structures anthropologiques*, pp. 150-156; M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris 1962, chap. "Expériences de la lumière mystique", pp. 27-28 et *passim*; J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles* III, Paris 1974, s. v. "Lumière". Voir aussi mon deuxième "Essai".

21. Voir P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, pp. 298, 305-312; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* I, Oxford 1929, pp. 160-162, 258; H. Zimmer, *Philosophies of India*, Princeton 1951, pp. 362, 375-378; M. Hulin, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahamkāra*, Paris 1978, pp. 23-26, 33. Voir aussi A. M. Frenkian, "La théorie du sommeil, d'après les Upaniṣad et le Yoga", *Studia et Acta Orientalia* 1 (1957), pp. 149-157.

22. Cf. *ChU* VI, 8, 1: *yatra itat puruṣaḥ svapiti nāma satā saumya tadā saṃpanno bhavati svam apīto bhavati*. Le contexte analogue et la formulation presque identique suggèrent l'équivalence entre *tejas* et *sat* ("l'être"), ce dernier n'étant qu'une autre désignation de l'Absolu.

23. Voir P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris 1923, p. 62: "le principe spirituel comme doué d'une lumière propre (*tejas*).". Par contre, P. Magnone, "The development of *tejas* from the Vedas to the Purāṇas", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 36 (1992), Supplement, pp. 141-142, insiste sur la signification d'"énergie" qu'aurait *tejas* dans *BĀU*, *ChU* et *MaitU*.

24. Voir *infra*, p. 126 et n. 37.

25. Voir M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1960, pp. 239-243; G. Tucci, *The Theory and Practice of the Mandala* (trad. A. H. Brodrick), Londres 1961, pp. 113; J. Varenne, *Upanishads du Yoga*, Paris 1971, pp. 39-40; A. Roșu, *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, Paris 1978, p. 209.

26. G. Durand, *Les structures anthropologiques*, pp. 136-137, inscrit les rayons solaires dans la catégorie des symboles ascensionnels.

caractérise par le **rayonnement**, phénomène que les textes (y compris le texte étudié) évoquent fréquemment, sur le plan macrocosmique, lorsqu'ils parlent des **rayons** (*raśmi* ou *marīci*) du luminaire diurne. Sur le plan microcosmique, aux **rayons** du soleil correspondent les **veines** du cœur, et l'entrelacement des unes avec les autres ne fait que souligner cette correspondance. De plus, la *MaitU*, dans un passage qui résume en quelque sorte la *ChU* VIII, 6, ne parle pas des **veines** du cœur, mais bien de ses **rayons** – polychromes tout comme les *nāḍī*:

“Infinis sont les rayons de celui qui, telle une lampe, se tient dans le cœur:

Blancs et noirs, rougeâtres et sombres, bruns, cuivrés.

Un seul d'entre eux se tient vers le haut; en perçant l'orbe solaire,

En s'élevant au monde du *brahman*, c'est par lui qu'on arrive

à la condition suprême”²⁷.

Dans cette polychromie, commune aux *nāḍī* et aux rayons solaires, on peut déchiffrer le grand problème de l'Un et du Multiple, de l'Absolu et du Relatif, exprimé en termes de symbolisme lumineux. On a vu que le **soleil** et le **tejas** sont les deux hypostases symétriques de la lumière de l'Absolu. Par propagation et dispersion, cette lumière se manifeste comme **rayons** et, symétriquement, comme **veines** du cœur. À la différence de la lumière de l'Absolu, essentiellement unique et pure, le principe lumineux se caractérise, dans le domaine relatif, par le fait d'être multicolore. S'il en est ainsi, je crois que l'herméneutique de la polychromie n'a pas à envisager le symbolisme particulier de telle ou telle couleur. La terminologie chromatique du sanskrit est d'ailleurs beaucoup plus lâche et plus flottante que celle des langues modernes²⁸. Par contre, ce qui importe c'est le fait qu'un vocable signifiant “bigarré”, “bariolé”, “multicolore”, a aussi le sens plus général de “divers” ou “varié”; c'est le cas du sanskrit *citra*, comme du grec *ποικίλος* et du latin *varius*. La diversité de la coloration renvoie donc à la diversité tout court. De même, la luminosité multicolore des rayons solaires et des *nāḍī* s'oppose à la luminosité pure du soleil et du *tejas*. **Achromatisme** et **polycromie** étant les deux aspects complémentaires de la même Lumière, ils expriment de manière imagée la complémentarité des deux dimensions du Réel: Un et Multiple, Absolu et Relatif.

Il y a d'autre part une liaison étroite entre les *nāḍī* et les **souffles** (*prāṇa*), dont elles constituent le trajet. Dans la *ChU* III, 13²⁹, les canaux du cœur (nommés ici *suṣi*) sont “orientés” – Est, Sud, Ouest, Nord et Zénith – et correspondent aux cinq souffles (*prāṇa*, *vyāna*, *apāna*, *samāna*, *udāna*), ainsi qu'aux organes des sens³⁰ et à des entités cosmologiques. Cela nous autorise à nous représenter les souffles disposés selon un schéma rayonnant, à l'instar des canaux du cœur³¹. Et ces multiples correspondances aboutissent à l'identité des deux hypostases de l'Absolu comme réalité lumineuse (nommé ici *jyotiḥ*):

27. *MaitU* VI, 30: *anantā raśmayas tasya dīpavad yaḥ sthito hṛdi | sitāsītāḥ kadrūnīlāḥ kapilā mṛdulohitāḥ || ūrdhvam ekaḥ sthitas teṣāṃ yo bhūtvā sūryamaṇḍalam | brahmalokam atikramya tena yānti parāṃ gatim ||*

28. J. Filliozat, “Classement des couleurs et des lumières en sanskrit”, dans I. Meyerson (éd), *Problèmes de la couleur*, Paris 1957, pp. 303-308.

29. *ChU* III, 13: *tasya ha vā etasya hṛdayasya pañca devasuṣayaḥ sa yo 'sya prāṇ suṣiḥ sa prāṇas tac cakṣuḥ sa ādityaḥ... || 1 || ... dakṣiṇaḥ suṣiḥ sa vyānas tac chrotraṃ sa candramāḥ... || 2 || ... pratyāṇ suṣiḥ so 'pānaḥ sāvāḥ so 'gnih... || 3 || ... udān suṣiḥ sa samānas tan manaḥ sa parjanyaḥ... || 4 || ... ūrdhvaḥ suṣiḥ sa udānaḥ sa vāyuḥ sa ākāśaḥ... || 5 ||*

30. À savoir *cakṣus* (vue), *śrotra* (ouïe), *vāc* (parole), *manas* (sens interne) et *vāyu* (“vent”) qui, équivalant parfois au *prāṇa*, devrait évoquer ici l'odorat.

31. Voir S. Al-George et A. Roșu, “*Indriya* et le sacrifice des *prāṇa*. Contribution à la préhistoire d'un terme philosophique indien” (1957), réédité dans *Annals of the Sergiu Al-George Institute* 2-3 (1993-1994), pp. 22-24.

“Quant à cette lumière du ciel qui brille de l'autre côté, au-dessus de toutes choses, au-dessus de l'Univers, dans des mondes plus hauts que les plus hauts, elle est, assurément, la même que cette lumière-ci, à l'intérieur de l'homme”³².

Cette disposition rayonnante est également illustrée par une autre image tenant du même symbolisme, dans laquelle le Centre est représenté toujours par le cœur. La *MuṇḍU* en donne un exemple: “Là où les veines sont jointes comme les rais dans le moyeu de la roue, Il [*scl.* l'*ātman*] se meut à l'intérieur, naissant en maintes formes”³³.

Il s'agit donc d'un agencement en cercle – avec un centre (le cœur) et nombre de rayons (*susi*, *nāḍī*, *prāṇa*) –, ce qui peut donner lieu à une double motion: centrifuge et centripète. Mouvement centrifuge, comme dans la *BĀU*, où les *prāṇa* issus d'un seul point sont semblables aux étincelles qui jaillissent du feu³⁴. Les souffles partagent par ailleurs cette dynamique avec les rayons solaires:

“En vérité, comme du feu les étincelles
Et, pareillement, du soleil ses rayons,
Les souffles, à leur tour, de Lui [*scl.* l'*ātman*]
Surgissent dans ce monde, successivement”³⁵.

On peut y déceler une expression imagée de l'expansion de la réalité phénoménale à partir du centre qu'est la réalité absolue³⁶. La multiplicité, la diversité de toutes les entités a sa source dans l'*ātman* unique et central. Mais ce mouvement centrifuge se double d'un mouvement centripète, qui en constitue l'exacte contrepartie:

“Comme les rais du lumineux (*arka*) s'unifient tous, à son coucher, dans ce disque d'ardeur et, à son lever, ils surgissent toujours de nouveau, de même tout s'unifie dans le dieu suprême, le sens interne (*manas*): c'est pourquoi l'homme n'entend plus, ne voit plus, ne sent plus, ne goûte plus, ne touche plus, ne parle plus, ne prend plus, ne se réjouit plus, ne lâche plus, ne se meut plus, et on dit alors qu'il dort”³⁷.

Parallèlement, la mort s'accompagne, elle aussi, de l'unification des fonctions, faisant pendant à l'unification de la réalité lumineuse:

“Quand ce Soi (*ātman*), tombant en faiblesse (*abalya*), tombe effectivement (*iva*)³⁸ en inconscience, alors les souffles se rassemblent autour de lui. Recueillant les parcelles d'ardeur, il se retire dans le cœur. Quand l'homme (*puruṣa*) qui est dans l'œil se retourne de l'autre côté, alors il ne distingue plus les formes. Il s'unifie; on dit: «il ne voit plus... ne sent plus... ne

32. *ChU* III, 13, 7: *atha yad atah paro divo jyotir dīpyate viśvataḥprṛtheṣu sarvataḥprṛtheṣv anuttameṣūttameṣu lokeṣv idam vāva tad yad idam asmim antaḥ puruṣe jyotiḥ*. – Pour le soleil comme symbole du *brahman*, voir P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, pp. 113-115.

33. *MuṇḍU* II, 2, 6: *arā iva rathanābhau samhatā yatra nāḍyāḥ | sa eṣo 'ntaḥ carate bahudhā jāyamānaḥ*.

34. *BĀU* II, 1, 20: *sa yathorṇanābhīḥ tantunoccareḍ yathāgneḥ kṣudrā viṣphuliṅgā vyuccarantī evam evāsmād ātmanaḥ sarve prāṇāḥ sarve lokāḥ sarve devāḥ sarvāṇi bhūtāni vyuccarantī*.

35. *MaitU* VI, 26 (=VI, 31): *vahneṣ ca yadvat khalu viṣphuliṅgāḥ sūryān mayūkhāḥ ca tathaiva tasya | prāṇādayo vai pūnar eva tasmād abhyuccarantīha yathākrameṇa ||*

36. Voir G. de Champeaux et dom S. Sterckx (O. S. B.), *Introduction au monde des symboles*, Paris 1989, pp. 23-24; J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles* I, Paris 1973, s. v. “Centre”; M. Hulin, *Ahaṁkāra*, pp. 27, 31.

37. *PrU* IV, 2: *yathā gārgya marīcayo 'rkasyāstaṁ gacchataḥ sarva etasmimś tejomaṇḍala ekībhavanti | tāḥ pūnaḥ pūnar udayataḥ pracarantī evaṁ ha vai tat sarvaṁ pare deve manasy ekībhavati | tena tarhy eṣa puruṣo na śṛṇoti na paśyati na jighrati na rasayate na sprṣate nābhivadate nādatte nānandayate na viśrjate neyāyate svapitīty ācakṣate ||*

38. “Mais dans la langue védique que prolongent sur certains points les Upanishad, *iva* ne signifie pas «en apparence», c'est (quand elle n'est pas «comparative») une particule de renforcement analogue à *eva*” (L. Renou, *L'Inde fondamentale*, Paris 1978, p. 136, n.).

goûte plus... ne parle plus... n'entend plus... ne pense plus... ne touche plus... ne connaît plus.» En effet, la pointe de son cœur se met à luire, et dans cette lueur le Soi s'échappe soit par l'œil, soit par la tête, soit par quelque autre partie du corps³⁹.

La dernière citation contient un aspect fort suggestif: les rayons du soleil ne trouvent pas, cette fois-ci, leur correspondant dans les *nāḍī* du cœur, mais bien dans les “parcelles d'ardeur” (*tejo-mātrā*). Il y a lieu de remarquer que le terme *mātrā* signifie, entre autres, “portion”, “particule”, “élément” et, en même temps, “monde matériel”⁴⁰. Il s'ensuit que les “fragments de lumière” sont en même temps “matière lumineuse”. Dans le domaine relatif, la lumière ne peut être que disséminée et non unique; c'est grâce à la résorption dans le cœur – siège de la lumière absolue – qu'elle s'unifie de nouveau. Pendant que l'unité est retrouvée sur le plan microcosmique, la lumière du macrocosme revient elle aussi à l'unité:

“Quand il est sur le point de partir [de ce monde], il voit seulement l'orbe [solaire] tout pur. Les rayons ne se propagent plus jusqu'à lui”⁴¹.

Le sommeil profond et la mort – expériences symétriques de l'Absolu – présupposent donc la cessation de tout rayonnement. La lumière du for intérieur et la lumière céleste rejoignent, chacune sur son plan, leur pureté unique, avant qu'elles ne s'identifient par suite de l'ascension *post mortem*, décrite dans le passage cité au début.

Dans la *Kauṣītakiyupaniṣad*, qui puise dans le même répertoire d'images et symboles, tous ces motifs s'articulent d'une manière très liée:

“Ainsi, quand un homme endormi ne voit aucun rêve, c'est dans ce souffle qu'il revient à l'unité. Alors la voix rentre en lui avec tous les noms, la vue rentre avec toutes les formes, l'ouïe rentre avec tous les sons, le sens interne (*manas*) rentre avec toutes les pensées (*dhyāna*). Quand il se réveille, comme d'un feu flamboyant les étincelles se répandraient dans toutes les directions, de même de ce Soi (*ātman*) les souffles (*prāṇa*) se répandent chacun selon son domaine, des souffles les dieux, des dieux les mondes... Quand un homme, malade et près de mourir, tombant en faiblesse (*ābalya*), tombe en inconscience, et on dit de lui «son esprit (*citta*) est parti, il n'entend pas, ne voit pas, ne parle pas par la parole, ne pense pas», c'est dans ce souffle qu'il revient à l'unité. Alors la voix rentre en lui avec tous les noms, la vue rentre avec toutes les formes, l'ouïe rentre avec tous les sons, le sens interne rentre avec toutes les pensées”⁴².

39. *BĀU* IV, 4: *sa yatrāyaṃ ātmābalyaṃ nyetya saṃmoham iva nyety athainam ete prāṇā abhisamāyanti sa etās tejomātrāḥ samabhyādadāno hṛdayam evānvavakrāmanti sa yatraiṣa cākṣuṣaḥ puruṣaḥ parāṇ paryāvartate 'thārūpajño bhavati || I || ekībhavati na paśyātīty āhuh... na jighrati... na rasayati... na vadati... na śṛṇoti... na manute... na sprśati... na vijānātīty āhus tasya haitasya hṛdayasyāgraṃ pradyotate tena pradyotenaīsa ātmā niṣkrāmanti cakṣuṣto vā mūrdhno vānyebhyo vā śarīradeśebhyaḥ || 2 ||*

40. Pour cette dernière acception, voir *MaitU* VI, 6: *cakṣur āyattā hi puruṣasya mahatī mātrā | cakṣuṣā hy ayaṃ mātrāś carati* (“car pour l'homme le grand monde matériel est dépendant de l'œil; car c'est avec l'œil qu'il parcourt les éléments matériels”); *Bhagavadgītā* II, 14: *mātrāsparśās tu kaunteya śītoṣṇasukhaduḥkhadāḥ | āgamāpāyino 'nityās tāms titikṣasva bhārata ||* (“Or, les contacts avec la matière sont froids et chauds, agréables et désagréables, viennent et s'en vont, sont éphémères; endure-les, ô Bhārata!”).

41. *BĀU* V, 5, 2: *sa yadotkramiṣyan bhavati śuddham evaitan maṇḍalaṃ paśyati nainam ete rāsmayaḥ pratyāyanti.*

42. *KauṣU* III, 3: *yatraitat puruṣaḥ suptaḥ svapnaṃ na kaṃcana paśyaty athāsmiṇ prāṇa evaikadhā bhavati tad enaṃ vāk sarvair nāmabhiḥ saḥāpyeti caṣuḥ sarvai rūpaiḥ saḥāpyeti śrotram sarvaiḥ śabdaiḥ saḥāpyeti manaḥ sarvair dhyānaiḥ saḥāpyeti sa yadā pratibudhiyate yathāgner jvalataḥ sarvā diśo viṣphuliṅgā vipratīṣṭheraṃ evaṃ evaitasmād ātmanaḥ prāṇa yathāyatanam vipratīṣṭhante prāṇebhyo devā devebhyo lokāḥ... yatraitat puruṣa ārto mariṣyam ābalyaṃ nyetya saṃmoham nyeti tam āhur udakramīte cittaṃ na śṛṇoti na paśyati na vācā vadaty na dhyāyaty athāsmiṇ prāṇa evaikadhā bhavati tad enaṃ vāk sarvair nāmabhiḥ saḥāpyeti caṣuḥ sarvai rūpaiḥ saḥāpyeti śrotram sarvaiḥ śabdaiḥ saḥāpyeti manaḥ sarvair dhyānaiḥ saḥāpyeti.*

Le thème de l'expansion centrifuge à partir du *prajñā[-ātman]* est ensuite développé en connexion avec le motif des *mātrā*. Ainsi la voix, le souffle, la vue, l'ouïe, la langue, les mains, le corps, l'organe génital, les pieds et le sens interne sont chacun un "membre projeté" (*aṅgam udūḍham*) de la conscience (*prajñā*), ayant pour "parcelle d'être correspondant au dehors" (*parastāt prativihitā bhūtamātrā*) le nom, l'odeur, la forme, le son, le goût des aliments, l'action, le plaisir et la souffrance, la volupté, l'amour et la procréation, les démarches, les pensées et les désirs⁴³.

Enfin, pour en dépeindre le revers centripète, l'*Upaniṣad* associe le motif des *mātrā* avec l'image de la roue:

"Comme la jante est emboîtée dans les rais du char, les rais emboîtés dans le moyeu, de même ces parcelles d'être (*bhūta-mātrā*) sont emboîtées dans les parcelles de conscience (*prajñā-mātrā*), les parcelles de conscience emboîtées dans le Souffle (*prāṇa*). Le souffle c'est le Soi conscient (*prajñā-ātman*)"⁴⁴.

On a vu que l'expérience de l'Absolu – dans le sommeil profond comme après la mort – est une expérience d'unification. Pour la pensée indienne, s'unifier signifie retirer du monde phénoménal ses "souffles" (*prāṇa*) ou "sens" (*indriya*), pour les concentrer en soi, car c'est par leur entremise que le Soi (*ātman*) absolu communique avec le domaine relatif, tout en s'y engageant⁴⁵. D'autre part, tout processus perceptif ou cognitif s'accomplit en vertu du dédoublement de l'Absolu en sujet et objet:

"Quand il y a vraiment"⁴⁶ dualité, l'un voit l'autre, l'un sent l'autre, l'un goûte l'autre, l'un parle à l'autre, l'un entend l'autre, l'un pense à l'autre, l'un touche l'autre, l'un connaît l'autre. Mais quand tout est devenu son Soi, qui verrait-il et par quoi, qui sentirait-il et par quoi, qui goûterait-il et par quoi, à qui parlerait-il et par quoi, qui entendrait-il et par quoi, à qui penserait-il et par quoi, qui toucherait-il et par quoi, qui connaîtrait-il et par quoi? Par quoi connaîtrait-il celui par qui il connaît tout?"⁴⁷.

Si tout existant connaissable procède de l'*ātman*, c'est toujours l'*ātman* qui agit par le moyen des fonctions sensorielles et intellectuelles, c'est donc l'*ātman* qui est le "connaisseur" (*viññātṛ*). L'abolition de cette dualité équivaut alors à la réintégration de l'Absolu. En termes symboliques, ce serait la réintégration de la lumière dispersée dans la lumière concentrée, de la lumière multiple dans la lumière unique, car l'unification des fonctions est analogue à l'unification des rayons solaires.

Cette vision symbolique, reconstituée à partir de passages upaniṣadiques plus ou moins disparates⁴⁸, semble cependant contredire celle de la *ChU* VIII, 6. Observons d'abord que le

43. *KauṣU* III, 5: *vāg evāsyā ekam aṅgam udūḍham tasyai nāma parastāt prativihitā bhūtamātrā | ghrāṇam... gandhaḥ... | cakṣuḥ... rūpam... | śrotram... śabdah... | jihvā... amnarasaḥ... | hastau... karma... | śarīram... sukhaduḥkhe... | upasthaḥ... ānandah, ratih, prajātiḥ... | pādau... ityā... | manaḥ... dhīyaḥ, kāmāḥ... ||*

44. *KauṣU* III, 9: *tad yathā rathasyāreṣu nemir arpitā nābhāv arā arpitā evam evaitā bhūtamātrāḥ prajñāmātrāsv arpitāḥ prajñāmātrāḥ prāṇe 'rpitā eṣa prāṇa eva prajñātmā.*

45. Voir entre autres M. Biarreau, "Le sacrifice dans l'hindouisme", dans M. Biarreau et Ch. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris 1976, pp. 76-77; A. Roṣu, *Les conceptions psychologiques*, p. 51.

46. Voir *supra*, n. 38.

47. Cf. *BĀU* IV, 5, 15: *yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaram paśyati... jighrati... rasayate... abhivadati... śṛṇoti... manute... sprśati... vijānāti... yatra tv aśya sarvam ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet... jighret... rasayet... abhivadet... śṛṇuyat... manvīta... sprśet... vijānīyād yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt.* Cf. la variante (moins complète) de *BĀU* II, 4, 14, et des *loci similes* dans *BĀU* IV, 3, 31 et *MaitU* VI, 7. Voir A. Roṣu, *op. cit.*, p. 61.

48. Je crois que les représentations symboliques sont beaucoup plus stables que les conceptions philosophiques qu'elles expriment; celles-ci sont, en effet, sujettes à l'évolution des idées. C'est la raison pour laquelle j'ai comparé plus d'une fois les premières *Upaniṣad* avec la *Maitrī*, qui est incontestablement plus récente.

sommeil profond et la mort n'y coïncident guère avec la concentration unificatrice de la réalité multiple, aboutissant à l'esseulement de l'Un. En effet, au *tejas* intra-cardiaque et au soleil du firmament on ne parvient que par le moyen des veines et des rayons. C'est en s'engageant pleinement dans leur luminosité multicolore que l'on accède à la Pure Lumière. Et le texte ne marque pas de nous enseigner *expressis verbis* ce fait paradoxal: pour s'unir au *tejas*, on se glisse **dans ces veines** (*āsu tadā nāḍīṣu sṛpto bhavati*) et, pareillement, pour atteindre le soleil, on monte **par ces rayons** (*etair eva raśmibhir ūrdhvam ākrāmate*).

De plus, la *ChU* n'est pas la seule à présenter l'expérience de l'Absolu comme pénétration dans le domaine relatif. Ainsi la *BĀU* fait état des veines du cœur pour évoquer, quelques lignes plus loin, le sommeil profond (quoique la connexion des deux motifs n'y soit pas explicite)⁴⁹. La même *BĀU* décrit autre part les soixante-douze mille veines à travers lesquelles on arrive au péricarde, lieu de repos et de béatitude⁵⁰. La *MuṇḍU* parle à son tour des rayons solaires qui conduisent l'homme au monde céleste (bien que le contexte soit ici ritualiste, non pas "mystique")⁵¹. Enfin, deux stances citées dans la *BĀU* apportent une nouvelle confirmation à cette vision:

"Un chemin étroit est étendu dès l'origine...
Par lui s'avancent les sages connaisseurs du *brahman*
En haut, affranchis, vers le monde du ciel.
Sur lui – dit-on – il y a du blanc, du bleu aussi,
Du jaune, du vert et du rouge"⁵².

Ce fragment est révélateur à deux égards: premièrement, il fait partie du texte qui commence par décrire la mort comme unification de la lumière (le rassemblement des "parcelles d'ardeur")⁵³; deuxièmement, la montée vers l'Absolu ("le monde du ciel") se fait en traversant la réalité polychrome tout court, non pas une polychromie propre aux veines ou aux rayons solaires.

Tous les passages que je viens de confronter convergent donc vers l'expression d'un même paradoxe: **ce qui est unique et achromatique se réalise précisément par l'intermédiaire de ce qui est multiple et polychrome.**

Les connotations métaphysiques du symbolisme des rayons multicolores du soleil, ainsi que des veines qui "rayonnent" à partir de la lumière intra-cardiaque, ressortent davantage si l'on revient à l'image de la roue⁵⁴ dont le centre est le Soi:

"Comme tous les rayons sont emboîtés à la fois dans le moyeu de la roue et dans sa jante, de même sont emboîtés dans l'*ātman* toutes les entités, tous les dieux, tous les mondes,

49. *BĀU* IV, 3, 20: *tā vā asyātā hitā nāma nāḍyo yathā keśaḥ sahasradhā bhinnas tāvatānimnā tiṣṭhanti sukasya nīlasya piṅgalasya haritasya lohitasya pūrṇāḥ... atha yatra deva iva rājevāham evedaṃ sarvo 'smīti manyate so 'sya paramo lokah.*

50. *BĀU* II, 1, 19: *atha yadā suṣupto bhavati yadā na kasya cana veda hitā nāma nāḍyo dvāsaptatiḥ sahasrāṇi hṛdayāt purītataṃ abhipratīṣṭhante tābhīḥ pratyavasṛpya purītati śete sa yathā kumāro vā mahārājo vā mahābrāhmaṇo vātighnim ānandasya gatvā śayītaivam evaiṣa etac chete.*

51. *MuṇḍU* I, 2: *tām nayanty etāḥ sūryasya raśmayo yatra devānāṃ patir eko 'dhivāsaḥ* || 5 || *ehy ehīti tam āhutayaḥ suvarcasāḥ sūryasya raśmibhir yajamānaṃ vahanti...* || 6 ||

52. *BĀU* IV, 4: *aṇuḥ panthā vitataḥ purāṇaḥ... | tena dhīrā apiyanti brahmavidāḥ svargaṃ lokam ita ūrdhvaṃ vimuktāḥ* || 8 || *tasmiṇ chuklam uta nīlam āhuḥ piṅgalaṃ haritaṃ lohitaṃ ca...* || 9 ||

53. Voir *supra*, pp. 126-127.

54. Du point de vue linguistique, cette synonymie symbolique est confirmée en français, où le même vocable désigne autant les **rais/rayons** du soleil (sk. *raśmi*, *marīci*, *mayūkha*) que les **rais/rayons** de la roue (sk. *ara*) et, en dernier, les **rayons** du cercle.

tous les souffles, tous les *ātman*”⁵⁵.

Par cette dernière comparaison, le paradoxe du “rayonnement” ontologique se présente dans toute sa splendeur: tout ce qui existe participe dans la même mesure du centre et de la circonférence⁵⁶. En termes abstraits, cela signifie que la somme des entités tient autant de l’Absolu que du Relatif, ce qui revient à dire qu’il n’y a pas de rupture entre les deux plans ontologiques, mais bien une relation paradoxale d’alterité qui est aussi d’identité. En effet, les rayons de la roue sont emboîtés dans le moyeu et, en même temps, dans la jante, alors que les dieux, les mondes, etc. ne participent que de l’*ātman* qui, à lui seul, représente autant le milieu que la périphérie. Le paradoxe s’augmente par le fait que ce sont les *ātman* qui se trouvent “emboîtés” dans l’*ātman*, l’Un et le Multiple étant ainsi désignés par le même vocable⁵⁷. C’est donc l’*ātman* qui est le moyeu (*nābhi*, “le nombril”) de cette roue “ontologique”, c’est encore l’*ātman* qui en est la jante, c’est toujours l’*ātman* qui en constitue les rayons.

S’il s’agit finalement de théoriser ce que l’*Upaniṣad* exprime dans le langage des images symboliques, on dira que l’Absolu et le Relatif, l’Un et le Multiple, ne sont pas deux conditions **alternatives** du Réel, mais bien ses deux conditions **complémentaires**. Atteindre le Réel unique et absolu n’équivaut donc pas à abandonner le Réel multiple et relatif, mais bien à l’aborder et le valoriser d’une manière différente.

Mon propos a été de reconstituer la portée métaphysique du discours symbolique des anciennes *Upaniṣad*, en ne scrutant que les textes eux-mêmes, sans recours aux commentaires indigènes. Il se peut que cette démarche ne soit pas confirmée par la tradition herméneutique autochtone. Néanmoins, si l’on pense, par exemple, au Yoga⁵⁸, au Tantrisme⁵⁹ ou à certaines branches du Vedānta⁶⁰, l’idée que pour expérimenter l’Absolu il faut assumer le monde relatif et non pas le rejeter, trouvera nombre de points d’appui dans la pensée philosophique indienne.

55. BĀU II, 5, 15: *tad yathā rathanābhau ca rathanemau cārāḥ sarve samarpitā evam evāsminn ātmani sarvāṇi bhūtāni sarve devāḥ sarve lokāḥ sarve prāṇāḥ sarva eta ātmānaḥ samarpitāḥ*.

56. Voir J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles* IV, 1974, s. v. “Roue”.

57. Cf. *Atharvaveda* X, 7, où *aṅga* désigne, d’une part, les diverses “membres” du Pilier Cosmique (*skambha*): *kasminn aṅge* (1a,b,d; 3a,b,c,d), *kasmād aṅgāt* (2a,b,c), *aṅgāni* (18c); d’autre part, le même mot désigne son “corps” unique: *aṅge* (13a; 27b), *ekaṃ yad aṅgam* (9c; 25c), *ekaṃ tad aṅgam* (26c).

58. Voir P. Masson-Oursel, *Esquisse*, p. 189; M. Eliade, *Le Yoga*, p. 45. – L’*Advayātārakopaniṣad*, texte exclusivement yogique, décrit le soleil à la fois polychrome et indivis (*citrādivarṇākhaṇḍasūryacakravat*), ensuite la luminosité maxima de l’Éther (*paramadyutipradhyotamānaṃ tattvākāśam*), pour évoquer finalement le *brahman* qui consiste en “ardeur pure” (*śuklatejomayaṃ brahma*). J. Varenne, *Sept Upanishads*, Paris 1981, p. 101, dit à ce sujet: “Étant entendu que ces manifestations colorées ne sont que le vêtement, l’apparence, le signe du *brahman* suprême.”

59. M. Eliade, “Introduction au tantrisme”, *Cahiers du Sud* 1949 (*Approches de l’Inde*), p. 133: “Du point de vue de la structure il n’y a aucune solution de continuité des Upanishads au tantrisme. Les données du problème sont restées les mêmes, elles se résument dans l’ambiguïté du «réel» et l’illusion du dualisme”; *ibidem*, p. 143: “le tantrisme trahit dans sa structure même le paradoxe de la réalité ultime et celui de la condition humaine. Il s’efforce de s’ancrer dans le concret le plus physiologique, mais seulement pour pouvoir, par la suite, transsubstantialiser ce concret et redécouvrir en lui les principes mêmes de la Vie Cosmique.” Cf. du même auteur, *Le Yoga*, pp. 231; 355-359. Voir aussi G. Tucci, *Mandala*, pp. 111-112; M. Biarreau, *L’hindouisme. Anthropologie d’une civilisation*, Paris 1981, pp. 162-163; L. Silburn, *La Kuṇḍalinī ou l’énergie des profondeurs*, Paris 1983, pp. 22-24.

60. S. Al-George, *Arhaic și universal*, p. 191: “La *Māyā* était discontinuité en tant que multiplicité instituée par la dualité des contraires. On accédait à la transcendance du *Brahman* par le retour à l’unité, par le fait de prendre connaissance de la possibilité de la coïncidence des contraires et de la réaliser.” Voir aussi M. Hulin, *Ahankāra*, p. 154 sqq.

Essais d'herméneutique des *Upaniṣad*. II Les paradoxes d'une prière funèbre

Radu Bercea

La *Vājasaneyisaṃhitā* XL, 15 (recension *Kāṇva*) consiste en un court texte composé d'un exorde en mètre *anuṣṭubh*, un passage en prose de style *yajus* et une strophe finale en mètre *triṣṭubh* (= RV I, 189, 1):

“D'une coupe faite d'or
La face du Réel (*satya*) est cachée;
Découvre-la, toi, Pūṣan, pour regarder
Celui dont la nature est le Réel (*satya-dharma*)!

Ô Pūṣan, Voyant unique, Yama, Soleil, Fils de Prajāpati, déploie (*vy-ūha*) [tes] rayons, reploie (*saṃ-ūha*) [ton] ardeur (*tejas*)! Ta forme (*rūpa*) la plus excellente est celle que je regarde: cet homme (*puruṣa*), là-haut, là-haut, c'est moi. Le souffle (*vāyu*) [entre dans] le vent (*anila*) immortel, tandis que ce corps-ci s'achève en cendres. *Om*, ô Kratu, souviens-toi, souviens-toi de l'acte (*kṛta*), ô Kratu, souviens-toi, souviens-toi de l'acte!

Ô Agni, conduis-nous par la bonne voie à la richesse,
Ô dieu qui connais tous les cheminements!
Écarte de nous le péché qui égare!
Nous voulons te vouer la louange la plus abondante”¹.

Observons tout d'abord que la problématique du texte gravite autour de la mort². L'arrière-plan thanatologique est suggéré premièrement par le fait qu'entre les appellations de Pūṣan (divinité solaire en l'occurrence) figure Yama, nom du dieu des morts³. Puis la phrase “Le souffle [entre dans] le vent immortel, tandis que ce corps-ci s'achève en cendres” est doublement suggestive. Le syntagme *vāyur anilam amṛtam* (souvent mal compris des traducteurs⁴) évoque en bref un phénomène propre au trépas, à savoir la résorption des constituants microcosmiques dans leurs homologues macrocosmiques⁵. La formule *idaṃ*

1. VSK V, 15: *hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitaṃ mukham | tat tvam pūṣann apāvṛṇu satyadharmāya dṛṣṭaye | pūṣann ekarṣe yama sūrya prajāpatya vyūha raśmīn samūha tejaḥ | yat te rūpaṃ kalyāṇatamaṃ tat te paśyāmi | yo 'sāv asau puruṣaḥ so 'ham asmi | vāyur anilam amṛtam athedaṃ bhasmāntaṃ śarīraṃ | om krato smara kṛtaṃ smara krato smara kṛtaṃ smara | agne naya supathā rāye asmān viśvāni deva vayunāni vidvān | yuyodhy asmaṃ juhūrāṇaṃ eno bhūyīṣṭhāṃ te nama-uktiṃ vidhema ||*

2. Śaṅkara (*BĀUBh*) emploie dans ce sens les expressions *antakāle* et *śarīrapāte*.

3. Il convient de retenir cette association du Soleil et de la Mort, qui s'avérera très importante pour notre interprétation.

4. L. Renou, *Grammaire de la langue védique*. Paris 1952, p. 399: “L'ellipse porte de préférence sur le verbe personnel, notamment en proposition non subordonnée et dans les notions de mouvement.” Ainsi *anilam* est un accusatif de direction, non pas un nominatif complément du sujet *vāyuh*.

5. Cette interprétation est aussi celle de Śaṅkara (*BĀUBh*): *śarīrastho yaḥ prāṇo vāyuh so 'nilaṃ bāhyaṃ vāyum eva pratigacchatu*.

bhasmāntaṃ śarīraṃ renvoie sans doute au rite d'incinération. De plus, la strophe finale est empruntée à un hymne ṛgvédique récité lors des obsèques⁶. Enfin, les exégètes s'accordent à admettre qu'il s'agit d'une prière funèbre⁷.

Le Soleil et le Feu étant les deux hypostases – céleste et terrestre – du même principe lumineux, on observe de prime abord une opposition polaire entre l'en-Haut et l'en-Bas. S'y ajouteront d'autres oppositions similaires, que l'on examinera successivement. D'autre part, le célèbre motif du *puruṣa* situé dans le soleil, le symbolisme de la lumière, même des rudiments de la théorie du *karman*, etc., se laissent aisément reconnaître. Si l'on considère toutefois ce texte plutôt abstrus comme un tout cohérent, non pas “un appendice, voué à des prières discontinues”⁸, des problèmes herméneutiques plus délicats se poseront. Ce sont justement ces problèmes qui ont stimulé mon essai d'interprétation.

À ce point, quelques remarques d'ordre philologique me semblent nécessaires: en fait, elles se montreront indissociables des considérations proprement herméneutiques.

Le premier à faire problème est le syntagme *satyadharmāya dṛṣṭave*, qui termine la strophe initiale. La plupart des traducteurs, indiens comme occidentaux, le prennent pour un *dativus commodi* suivi d'un *dativus finalis*, au sens général de “pour que moi, le *satyadharma*, je puisse voir” (litt. “pour le *satyadharma*, afin de voir”)⁹. Il s'agit cependant d'une construction propre à la syntaxe védique: attraction de l'accusatif d'objet direct par le datif final de l'infinitif ou du nom d'action¹⁰. Dans ce cas, la traduction la plus adéquate serait “afin de voir le *satyadharma*”¹¹. Le *satyadharma* n'est donc pas celui qui voit, mais bien celui qui est vu, ce qui revient à dire qu'il ne se place pas en-Bas, mais bien en-Haut.

Dans le vers “D'une coupe faite d'or la face du Réel est cachée”, on peut de toute évidence reconnaître le symbolisme du Soleil, avec sa lumière et sa forme circulaire. Il y a par ailleurs nombre de passages qui illustrent l'identité du **Soleil** et du **Réel** (*satya*):

“En vérité, il y a deux formes du *brahman*: matérielle et immatérielle. Ainsi la matérielle c'est l'Irréel (*a-satya*); l'immatérielle c'est le Réel (*satya*), c'est le *brahman*,

6. R. E. Hume. *The Thirteen Principal Upanishads*. Oxford-Londres-New York ²1931, p. 157, n. 2, nomme cet hymne à Agni “the famous Cremation Hymn”.

7. P. Deussen. *Sechzig Upanishad's des Veda*. Leipzig ³1938: “Dieses Stück... ist nach dem Scholiasten ein Sterbegebet, was nach dem Inhalte nicht notwendig aber wohl möglich ist... Mit einem bedeutsamen Rückblick auf seine Werke scheidet er [scil. der Sterbende] dahin, indes vielleicht die Umstehenden des aus Rīgveda 1, 189. 1 entnommen Schlußvers beten” (p. 499); “Diese Bitte (nach der annehmbarern Meinung Śaṅkara's eines Sterbenden) an die Sonne” (p. 527). S. Radhakrishnan. *The Principal Upanishads*, Londres 1953, p. 577: “Verses 15-18 are uttered at the time of death. Even today they are used by the Hindus in their funeral rites.” L. Renou. *Hymnes spéculatifs du Véda*. Paris 1956, p. 273: “... [des prières] qui peut-être avaient été conçues dès l'origine pour un office funèbre.”

8. L. Renou. *loc. cit.*

9. Śrī Aurobindo: “for the law of the Truth, for sight.” S. Radhakrishnan: “so that I who love truth may see it.” S. Nikhilānanda: “so that I who have been worshipping the truth may behold it.” É. Senart: “à celui qui poursuit le Réel, pour qu'il voie.” R. E. Hume: “for one whose law is the Real to see.” P. Olivelle: “for me, a man faithful to the truth... for me to see.” P. Deussen semble avoir compris ce syntagme dans le même sens, bien que son penchant pour les rimes (“Mund / kund”) l'ait conduit à une traduction plus libre: “O öffne, Pūshan, diese mir, / Dem Wahrheitstreuen mach' sie kund!”

10. A. A. Macdonell, *A Vedic Grammar for Students*. Oxford 1916, p. 315; L. Renou. *Grammaire de la langue védique*, p. 360.

11. Il est significatif que pour cette dernière version ont opté des indianistes particulièrement intéressés au *Veda*: “that we may see the nature of the True” (M. Müller); “qu'on voie Celui dont les lois se réalisent” (L. Renou); “que nous puissions voir Celui qui règne sur la Vérité”, “pour que l'on voie Celui dont la Vérité est la norme” (J. Varenne).

c'est la lumière: la lumière c'est le soleil"¹².

En vertu de l'équivalence entre **Soleil** et **Réel**, le composé nominal *satya-dharma* requiert lui aussi une analyse plus attentive. Quoique les traductions en soient fort différentes, elles semblent envisager toutes l'acception première du vocable *dharma*, à savoir "ordre établi", "loi religieuse". Compris à la védique, *satyadharma* aurait ainsi le sens approximatif de "celui dont la Loi est le Réel", "celui qui réalise la Loi", etc.¹³. Pour ma part, je suis enclin à prendre ici °*dharma* (et la variante °*dharman*¹⁴) placé *in fine compositi* dans le sens ultérieur de "nature d'une chose", "qualité fondamentale", "trait caractéristique", "élément déterminant ou essentiel"¹⁵, comme il apparaît déjà dans la langue des *Upaniṣad*. Dans ce cas, la meilleure traduction de *satyadharma* serait "celui dont la nature est le Réel", "celui qui est réel de par sa nature".

Si le Soleil est lui-même le Réel, il s'ensuit que le personnage qui se trouve dans le Soleil participe de la nature (*dharma*) de Réel (*satya*) de celui-ci, étant en conséquence *satya-dharma*.

En passant à la section médiane, on découvre aussi une formule extrêmement suggestive: "déploie tes rayons, reploie ta lumière!" (*vyūha raśmīn samūha tejaḥ*). Observons la symétrie des deux impératifs, composés du même verbe *ŪH* ("pousser", "mouvoir", "écarter") avec des préfixes aux sens opposés: d'une part, *vi* exprimant la séparation, la distribution, la divergence, etc., d'autre part, *sam* exprimant l'unification, la concentration, la convergence. Le fait est d'autant plus intéressant que les deux préfixes arrivent assez tôt à former des couples de composés complémentaires, pour être ensuite très productifs dans la terminologie proprement philosophique¹⁶. Le symbolisme des deux aspects de la Lumière exigerait une analyse plus poussée¹⁷; dans le présent article je me limiterai à en esquisser les points principaux.

L'"ardeur" (*tejas*) est un symbole de la Réalité d'essence lumineuse dans sa forme pure, unique et non qualifiée, alors que les rayons (*raśmi*) symbolisent la Réalité engagée dans la multiplicité et dans le relatif. En tant qu'expérience ultime de l'Absolu, la mort suppose la disparition des rayons et la seule présence de l'orbe solaire. Mais ce qui appelle notre attention dans la *VSK XL*, 15, c'est précisément la simultanéité des deux hypostases de la lumière: rien n'en suggère la succession, mais bien la concomitance. La juxtaposition des deux impératifs aux sens complémentaires nous fait entendre que la divinité solaire est invitée à disperser et, **en même temps**, à concentrer sa lumière¹⁸.

12. *MaitU* VI, 3: *dve vāva brahmaṇo rūpe mūrtaṃ cāmūrtaṃ ca | atha yan mūrtaṃ tad asatyam | yad amūrtaṃ tat satyam tad brahma taj jyotiḥ | yaj jyotiḥ sa ādityaḥ |*

13. Cf. H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Wiesbaden ³1953, s. v. *satya-dharman* (p. 1453): "dessen Gesetze gültig sind [zur That werden]."

14. Cf. *BĀU* IV, 5, 14: *avināśī vā are 'yam ātmānucchittidharmā*. Voir les traductions de *anucchittidharman*: "unzerstörbaren Wesens" (Deussen); "of indestructible quality" (Hume); "il est, par nature, indestructible" (Senart); "it has an indestructible nature" (Olivelle).

15. N. Stichoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, s. v. Cf. O. Böhtlingk et R. Roth, *Sanskrit-Wörterbuch* III: "die Natur-, die Art und Weise eines Dinges, eine wesentliche, charakteristische Eigenschaft"; M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*: "nature", "character", "peculiar condition or essential quality".

16. B. Heimann, *The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology*, Calcutta 1951, p. 7: "On the other hand, there are groups of prefixes which correspond to each other as counterparts, e. g. *sam* and *vi*... Besides, some of the prefixes, like *sam* and *vi*, embrace within themselves various spheres of meaning; *sam* is ontologically extensive, psychologically intensive, logically comprehensive. *Vi*, on the other hand, indicates separation and diversion."

17. Voir mon premier "Essai" (*supra*, p. 124 sqq.)

18. S'il en est ainsi, le commentaire de Śaṅkara me semble trop "positiviste" et, du coup, peu convaincant: "Rassemble ton ardeur à toi, pour que je puisse regarder. Car, ayant la vue repoussée par l'ardeur, je ne pourrais

Deux lignes plus bas, une autre phrase, univoque à première vue, soulève en fait des problèmes plus complexes: “cet homme, là-haut, là-haut, c’est moi” (yo ’sāv asau puruṣaḥ so ’ham asmi). Pour exprimer les correspondances entre des éléments appartenant à différents plans de la réalité, les *Brāhmaṇa* et les *Upaniṣad* usent de plusieurs procédés: **a)** simple juxtaposition des termes, avec le verbe “être” (AS) sous-entendu; **b)** connexion des termes par des pronoms corrélatifs, toujours avec la copule sous-entendue; **c)** les deux termes reliés par le verbe “être” (comme dans certains *mahāvākya*). La phrase en question combinant les procédés **b** et **c**, l’identité de l’individu humain et du *puruṣa* solaire est stylistiquement très marqué. Il faut aussi considérer la répétition du pronom démonstratif *asau* qui connote le fait de n’être pas à proximité, mais bien dans le lointain, sur un plan supérieur. La répétition d’*asau* vient donc renforcer la distance que le locuteur perçoit entre lui-même et le *puruṣa* du soleil. Somme toute, ces procédés stylistiques visent à mettre en relief un véritable paradoxe: l’être humain d’en-Bas est **à la fois** le même et, puisqu’une grande distance s’interpose, un autre que le *puruṣa* d’en-Haut.

On sait bien que la confrontation de *loci similes* est fort utile à l’herméneutique. Dans une version beaucoup abrégée, le texte qui nous intéresse se retrouve dans la recension *Mādhyamīna* du *Yajurveda* “Blanc”:

“D’une coupe faite d’or
La face du Réel (*satya*) est cachée;
Cet homme (*puruṣa*), là-haut, qui est dans le soleil, c’est moi.
Oṃ; le *brahman* c’est le vide”¹⁹.

Toujours dans la lignée du *Yajurveda* (“Noir” en l’occurrence), la *Maitryupaniṣad* – ouvrage sensiblement plus récent que la *BĀU* et l’*ĪU*, et dont le texte est assez difficile à établir – nous offre elle aussi un tel *locus similis*. Figurant dans une forme presque identique, la partie initiale est suivie d’un commentaire très intéressant:

“D’une coupe faite d’or
La face du Réel (*satya*) est cachée;
Découvre-la, toi, Pūṣan, à Viṣṇu²⁰,
Celui dont la nature est le Réel (*satyadharma*)!
Cet homme (*puruṣa*), là-haut, qui est dans le soleil, c’est moi.

En vérité, Celui dont la nature est le Réel, c’est la solarité du soleil; elle est brillante, [en forme] humaine, sans marques. Une partie seulement de l’ardeur (*tejas*) occupant l’éther est ce qui se trouve, semble-t-il, au milieu du soleil, dans l’œil et dans le feu; c’est le *brahman*, c’est l’immortalité, c’est la splendeur, c’est Celui dont la nature est le Réel”²¹.

pas regarder directement ta propre forme” (*saṃkṣipātmanas tejo yenāhaṃ śakṇuyām draṣṭum | tejasā hy apahatadrṣṭir na śakṇuyām tvatsvarūpam añjasā draṣṭum*).

19. VSM LX, 17: *hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitam mukham | yo ’sāv āditye puruṣaḥ so ’sāv aham | oṃ kham brahma ||*

20. Selon J. A. B. van Buitenen, la présence du dieu Viṣṇu dans ce contexte solaire n’est pas inexplicable: “The restoration of *drṣṭaye* for *viṣṇave* is rather less certain: Viṣṇu has highly significant connections with the *puruṣa* in the sun” (*The Maitrāyaṇīya Upaniṣad*, s-Gravenhage 1962, p. 53). Toujours est-il que le syntagme *satyadharmaṃ viṣṇave* ne saurait être qu’une altération tardive de *satyadharmaṃ drṣṭaye* (dont témoignent toutes les autres variantes), d’autant plus que la fonction du datif fait ici problème.

21. *MaitU* VI, 35: *hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitam mukham | tat tvam pūṣan apāvṛṇu satyadharmaṃ viṣṇave | yo ’sā āditye puruṣaḥ so ’sā aham iti | eṣa ha vai satyadharṃ yad ādityasyādityatvam | tac chuklam puruṣam alīgam | nabhaso ’ntargatasya tejaso ’mśamātram etad yad ādityasya madhya iveti akṣiṇy agnau ca | etad brahma | etad amṛtam | etad bhargah | etat satyadharmaḥ ||*

Ces dernières citations sont à même d'appuyer mon interprétation. Ainsi ai-je considéré que la répétition d'*asau* veut souligner la distance que le moribond saisit entre lui-même, situé en-Bas, et le *puruṣa* d'en-Haut. L'idée que cette répétition n'est pas fortuite, mais bien volontaire, visant un effet stylistique précis, est confirmée par le fait qu'elle se retrouve aussi dans la variante *yo 'sāv āditye puruṣaḥ so 'sāv aham* (VSM et *MaitU*)²², même si la copule y manque, et d'autant plus que l'ordre des mots est différent²³. De plus, le *puruṣa* est localisé expressément **dans le soleil**.

Le commentaire que la *MaitU* ajoute au passage yajurvédique confirme aussi l'identité du *satyadharma* et du *puruṣa*. Les réserves faites par van Buitenen²⁴ sur le neutre *puruṣam* (non attesté ailleurs) peuvent être philologiquement fondées. Néanmoins, un éventuel *lapsus calami* du copiste montrerait que la tradition identifiait à l'époque les deux personnages. Si le *satyadharma* est "l'essence solaire du soleil" (*ādityasya ādityatvam*) et se trouve au milieu de celui-ci (*ādityasya madhya iva*), c'est que sa "solarité" – et du coup son identité au *puruṣa* du soleil – est relevée avec insistance. Le caractère lumineux du *satyadharma* se trouve également souligné par le fait qu'il est nommé "brillant" (*śukla*) et "splendeur" (*bhargas*).

Dans son commentaire à la VSM, Mahīdhara confirme les conclusions auxquelles on est arrivé par le seul examen des textes védiques. Ainsi "consistant en or" (*hiraṇ-maya*) est glosé par "consistant en lumière" (*jyotir-maya*), "vase" (*pātra*) par "disque formé d'ardeur" (*tejo-rūpaṃ maṇḍalam*), "Réel" (*satya*) par "l'homme qui siège dans le disque solaire" (*āditya-maṇḍala-sthaḥ puruṣaḥ*), et "celui de là-haut" (*yo 'sau*) par "qui est devant les yeux", "visible" (*pratyakṣa*).

C'est le moment de préciser qu'une prémisse de mon interprétation est la synonymie symbolique **Lumière-Soleil-Or** (auxquels s'ajoute souvent le **Feu**, en tant que "luminaire" terrestre). Cette synonymie est par ailleurs richement attestée dès le *Veda*²⁵.

Dans les *Upaniṣad*, la même série **Lumière-Soleil-Or** – enrichie cette fois du motif du *puruṣa* – symbolisera le **Réel** (*satya*), qui n'est qu'une autre désignation de l'Absolu (*brahman*). Ce matériel symbolique étant trop vaste, je n'en retiendrai que les passages directement utiles à mon interprétation:

"Dans le suprême réceptacle d'or
Est le *brahman* immaculé, indivis.
Il est brillant, lumière des lumières,
C'est lui que connaissent les connaisseurs du Soi (*ātman*)"²⁶.

Si dans cette strophe l'**Or** qualifie naturellement le **Soleil** en tant que siège de l'Absolu, il est tout aussi naturel que l'**Or** s'associe au *puruṣa*, symbole anthropomorphe de l'Absolu:

22. Dans la *MaitU* les différences sont dues seulement à un autre type de *sandhi* vocalique. Cf. la leçon *mādhyamā* de la *BĀU* et de l'*ĪU*, sans répétition du pronom *asau*, mais avec la copule exprimée: "Cet homme, là-haut, dans le soleil, c'est moi" (*yo 'sāv āditye puruṣaḥ so 'ham asmi*).

23. La répétition du démonstratif n'est pas ici singulière, mais en d'autres endroits elle concourt à un effet stylistique semblable; cf. *Aitareyabrāhmaṇa* V. 32: *om iti vai svargo lokah | om ity asau yo 'sau tapati |* VIII. 28: *ayam vai brahma yo 'yam pavate |*

24. "The absurd *tac chuklaṃ puruṣam aliṅgam* must be restored to *tac chuklaṃ rūpam*. *rūpam* was misread as *puruṣam* (*rūpam* and *rūṣam* being easily confused) and on the resulting *puruṣam*, neuter, the note «*aliṅgam*» crept in" (van Buitenen, *loc. cit.*).

25. Voir entre autres AV I, 9, 2ab: "À ses ordres, ô Dieux, soit la lumière, le soleil, le feu et l'or aussi" (*asya devāḥ pradiśi jyotir astu sūryo agnir uta vā hiraṇyam*).

26. *MundU* II, 2, 10: *hiraṇmaye pare kośe virajaṃ brahma niṣkalam | tac chubhram jyotiṣām jyotis tad yad ām avido viduḥ ||*

“Et cet homme (*puruṣa*) d'or que l'on voit à l'intérieur du soleil, à barbe d'or, aux cheveux d'or, il est entièrement doré jusqu'au bout des ongles. Ses yeux sont comme un lotus rouge... Et cet homme que l'on voit à l'intérieur de l'œil... Sa forme même est la forme de celui-là, les jointures/chansons (*geṣṇa*) de celui-là sont ses jointures/chansons, le nom en est le nom”²⁷.

Outre la manière fort expressive dont l'*Upaniṣad* exprime l'affinité entre l'**Or** et le *puruṣa* – avec ses deux hypostases: macrocosmique (dans le soleil) et microcosmique (dans l'œil)²⁸ –, il convient de retenir que le *puruṣa* **est vu** (*dṛśyate*).

La communication entre les deux plans (l'en-Haut et l'en-Bas, le transcendant et l'immanent) est une communication **d'ordre visuel** par excellence. Par exemple, identifiant le quatrième pied de la strophe *gāyatrī* à la réalité transcendante (le Soleil, le *satya*), un autre passage upaniṣadique dit:

“Et son quatrième (*turīya*) pied, le visible/admirable (*darśata*), c'est celui qui brûle par delà l'espace... [on l'appelle] «pied visible/admirable» parce qu'il demeure tout visible (*dadṛśe*), et «par delà l'espace» parce qu'il brûle loin au-dessus de tout l'espace... Cette [strophe] *gāyatrī* est étayée sur ce quatrième pied, le visible/admirable, par delà l'espace. En vérité, celui-ci est étayé sur le Réel (*satya*); le Réel c'est l'œil”²⁹.

La communication peut se faire aussi en sens inverse: si le *puruṣa* solaire se laisse regardé d'ici-bas, il regarde à son tour de là-haut:

“Et l'homme (*puruṣa*) d'or qui est à l'intérieur du soleil, qui regarde (*paśyati*) cette [terre] depuis son siège d'or, c'est celui qui, installé dans le lotus intérieur du cœur, mange la nourriture”³⁰.

Enfin, en regagnant l'orbe solaire, l'Absolu – fût-il anthropomorphe ou non – ne fait que **se montrer dans sa pleine réalité**:

“Et la quiétude qui, s'élevant de ce corps-ci et atteignant la lumière suprême, se manifeste (*abhinīṣpadyate*) sous sa propre forme, c'est le (Soi) *ātman* – ainsi parla-t-il –, c'est immortalité et la non-crainte, c'est le *brahman*. En vérité, le nom de ce *brahman* est «le Réel» (*satya*)”³¹.

C'est en termes tout à fait identiques que l'*Upaniṣad* évoquera ensuite le “*puruṣa* suprême”³².

L'expérience de l'Absolu (*puruṣa*, *ātman*, *brahman*) se présente donc dans les *Upaniṣad* comme une expérience **d'ordre visuel**. Toujours dans un contexte thanatologique on

27. ChU I, 6, 6: *atha ya eṣo 'ntar āditye hiraṇmayah puruṣo dṛśyate hiraṇyāśmaśrur hiraṇyakeśa ā pranakhāt sarva eva suvarṇaḥ*; I, 7, 5: *atha ya eṣo 'ntar akṣiṇi puruṣo dṛśyate... tasyaitasya tad eva rūpaṃ yad amuṣya rūpaṃ yāṃ amuṣya geṣṇau tau geṣṇau yaṃ nāma tan nāma*.

28. L'identité des deux hypostases anthropomorphes de l'Absolu est par ailleurs un véritable leitmotif; voir entre autres *TaittU* II, 8: “Celui qui, ici-bas, est dans l'homme et celui qui, là-haut, est dans le soleil, ceux-là sont un” (*sa yaś cāyam puruṣe | yaś cāsāv āditye | sa ekah*).

29. *BĀU* V, 14: *athāsyā etad eva turīyaṃ darśataṃ padaṃ parorajā ya eṣa tapati... darśataṃ padaṃ iti dadṛśa iva hy eṣa parorajā iti sarvaṃ u hy evaiṣa raja uparyupari tapati... || 3 || saīṣā gāyatrī etasmīns turīye darśate pade parorajasi pratiṣṭhītā tad vā etad satye pratiṣṭhitaṃ cakṣur vai satyam... || 4 ||*

30. *MaitU* VI, 1: *atha ya eṣo 'ntar āditye hiraṇmayah puruṣo yah paśyātīmām hiraṇyāvasthāt sa eṣo 'ntare hrīpuṣkara evāśrīto 'nnam attī*.

31. ChU VIII, 3, 4: *atha ya eṣa samprasādo 'smāc charīrāt samutthāya param jyotir upasampadya svena rūpeṇābhinīṣpadyata eṣa ātmeti hovacaitad amṛtam abhayaṃ etad brahmeti tasya ha vā etasya brahmaṇo nāma satyam iti*.

32. ChU VIII, 12, 3: *eṣa samprasādo 'smāc charīrāt samutthāya param jyotir upasampadya svena rūpeṇābhinīṣpadyate sa uttamah puruṣah*.

rencontre, par exemple, la formulation suivante: “Lorsqu'on contemple (*anupaśyati*) directement ce Soi (*ātman*) divin”³³.

Observons cependant, dans le texte initial, que l'Absolu localisé dans le soleil **n'est pas visible**, du moment qu'on sollicite le dieu d'ôter le vase d'or “afin de voir le *satyadharma*”. C'est la **Lumière** même qui occulte le *puruṣa* du soleil, bien que les deux soient consubstantiels, en vertu de leur affinité commune avec l'**Or**. Si je signale en dernier lieu cet aspect, qui apparaît en fait au début du texte, c'est que je m'attends à des difficultés herméneutiques plus grandes. Comme auparavant, le recours à un texte apparenté s'avérera utile. Il s'agit d'un ouvrage qui s'inscrit strictement dans la même lignée, constituant le chaînon entre la *VS* d'une part et la *BĀU* et l'*ĪU* d'autre part, à savoir le *Śatapathabrāhmaṇa* X, 5. Ladite section étant très riche et touffue, je n'en examinerai que les passages qui servent mon propos:

“Il est la Mort même, cet homme (*puruṣa*) qui est dans l'orbe [solaire], alors que l'immortalité est cette lumière qui brille. De ce fait la Mort ne meurt pas, car elle est à l'intérieur de l'immortalité. Et de ce fait elle ne se voit pas, car elle est à l'intérieur de l'immortalité... «Le Soi (*ātman*) de la Mort se trouve dans Vivasvant» [dit-on], car c'est dans l'orbe [solaire] que se trouve le Soi de cet homme (*puruṣa*)”³⁴.

Le passage cité est intéressant pour deux raisons: **a)** l'arrière-plan thanatologique y est présent, puisque le *puruṣa* du soleil est identifié *expressis verbis* à la Mort; **b)** tout comme dans *VS* XL, 15, la lumière du soleil vient **occulter** l'image de l'Absolu, puisque celui-ci “ne se voit pas” (*na dṛśyate*). Dépasant sans doute l'acception commune, le vocable “mort” désigne ici l'Absolu même³⁵. En effet, le même chapitre aborde ensuite, à propos de la Mort, une problématique consacrée d'habitude à l'Absolu (*ātman*, *brahman*): le rapport entre unité et multiplicité, entre transcendance et immanence. Il le fait pour nous apprendre, naturellement, que la Mort est à la fois une (*eka*) et multiple (*bahu*, *bahudhā*), lointaine (*dūre*, *asau*, *amutra*) et proche (*antike*, *ayam*, *iha*)³⁶.

Enfin, la clef herméneutique que nous recherchons gît dans le dernier paragraphe:

“Ils sont la Mort même, cet homme (*puruṣa*) qui est dans l'orbe [solaire] et l'homme, ici-bas, qui est dans l'œil droit. Elle devient le Soi (*ātman*) de celui qui sait ainsi. Quand celui qui sait ainsi quitte ce monde, c'est qu'il rejoint (*abhisambhavati*) le Soi même. Il devient immortel, car la Mort devient son Soi”³⁷.

Premièrement, le moment de la mort y est indiqué avec précision: “quand... il quitte ce monde” (*sa yadā... asmāl lokāt praiti*). Dans les *Upaniṣad*, la mort est représentée comme unification de l'Absolu subjectif et de l'Absolu objectif, ce qui suppose l’“élévation” de celui-là jusqu'au plan transcendant, où l'on accède à travers le Soleil³⁸. Cette idée se retrouve aussi dans le *ŚB*, à la seule différence que l'Absolu objectif n'y est autre que la Mort.

33. *BĀU* IV, 4, 15: *yadaitam anupaśyati | ātmānam devam añjasā |*

34. *ŚB* X, 5, 2: *sa eṣa eva mṛtyuḥ | ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo 'thaitad amṛtaṁ yad etad arcir dīpyate tasmān mṛtyur na mṛiyate 'mṛte hy antas tasmād u na dṛśyate 'mṛte hy antaḥ || 3 || ... mṛtyor ātmā vivasvatīty etasmin hi maṇḍale etasya puruṣasyātmā || 4 ||*

35. Pareillement, dans la cosmogonie de la *BĀU* I, 2, l'entité primordiale, faisant fonction de démiurge, est toujours la Mort (identifiée à la Faim).

36. *ŚB* X, 5, 2: *tad āhuḥ | eko mṛtyur bahava ity ekaś ca bahavaś ceti ha brūyād yad ahāsāv amutra tenaiko 'tha yad iha prajāsu bahudhā vyāviṣṭas teno bahavaḥ || 16 || tad āhuḥ | antike mṛtyur dūra ity antike ca dūre ceti ha brūyād yad ahāyam ihādhyātman tenāntike 'tha yad asāv amutra teno dūre || 17 ||*

37. *ŚB* X, 5, 2, 23: *sa eṣa eva mṛtyuḥ | ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo yaś cāyaṁ dakṣiṇe 'kṣan puruṣaḥ sa eṣa evamvida ātmā bhavati sa yadāivamvid asmāl lokāt praiti athaitam evātmānam abhisambhavati so 'mṛto bhavati mṛtyur hy asyātmā bhavati.*

38. Voir mon premier “Essai” (*supra*, pp. 123-124).

Dans la cosmogonie de la *BĀU*, dont le protagoniste est toujours la Mort, le passage final reprend la même idée:

“En vérité, le sacrifice du cheval (*aśva-medha*) est [le soleil] qui brûle; l'année en est le corps (*ātman*). Le feu, ici-bas, est l'éclat-prière (*arka*); les mondes en sont les corps (*ātman*). Ce sont deux, l'éclat-prière et le sacrifice du cheval, mais ils deviennent de nouveau une seule divinité, la Mort même. [Celui qui sait ainsi] triomphe de la Remort (*punarmṛtyu*), la mort ne l'atteint pas, la Mort devient son Soi (*ātman*). il devient un avec ces divinités”³⁹.

À part les données rituelles, on ne saurait ne pas remarquer la référence au Soleil (*ya eṣa tapati*) et au Feu, ce qui renvoie au biplanisme Ciel / Terre (en-Haut / en-Bas), déjà décelé dans la *VS XL, 15*, ainsi qu'à la représentation de la Mort comme unification des deux plans cosmiques. Les deux passages renferment donc une idée commune: pour atteindre l'immortalité il faut s'identifier à la Mort; en d'autres termes, il s'agit d'aller au-delà du dualisme Mort / Immortalité, qui correspond en fait au dualisme *puruṣa* solaire / lumière du soleil. Si maintenant le *puruṣa* ne se voit plus, c'est donc en vertu de son unification à la lumière.

Par conséquent, au moment de la mort, l'Absolu anthropomorphe situé dans le soleil devient invisible parce qu'il est le même que la lumière solaire. Afin de le voir, son enveloppe de lumière – “le vase d'or” – doit être ôtée. Aux autres paradoxes du texte yajurvédique vient s'ajouter ce dernier, le plus difficile à transposer du langage des images symboliques dans le langage discursif: le phénomène de la mort comporte un point dans lequel le *puruṣa* solaire et la lumière du soleil sont, simultanément, **encore** différents et **déjà** unifiés.

En résumé, le Réel manifesté se caractérise par le **biplanisme Ciel / Terre**, alors que l'expérience de l'Absolu se réalise par l'**unification ascensionnelle des deux plans**, c'est-à-dire par la résorption de l'immanent dans le transcendant. Le Réel manifesté s'exprime par les **Rayons**, c'est-à-dire par la Lumière comme diversité et multiplicité, alors que l'expérience de l'Absolu consiste dans l'identification à l’“**Ardeur**” (*tejas*), c'est-à-dire à la Lumière qui est unique et pure. Le Réel manifesté comporte la **visibilité** du *puruṣa* solaire, alors que l'abolition du manifesté se traduit par son **invisibilité**, le *puruṣa* étant caché dans la lumière dont il partage l'essence. Enfin, le Réel transcendant (*brahman*, *puruṣa* situé dans le soleil) se retrouve dans l'immanence de chaque entité individuelle (*ātman*, *puruṣa* situé dans l'œil), l'expérience de l'Absolu consistant à réaliser l'unité de ces deux hypostases, au sens de l'identification de l'immanent au transcendant.

Ce dualisme des hypostases du Réel est propre à la condition d'être vivant, pour que l'unité en soit propre à la condition *post mortem*, condition préfigurée dans l'expérience quotidienne du sommeil profond et sans rêve (*saṃprasāda, susupti*). Il en résulte que dualité et unité sont des dimensions **complémentaires** du Réel, mais que le texte yajurvédique en question présente comme **coïncidentes**. Cela s'explique par le fait que la prière est prononcée à l'instant de la mort, c'est-à-dire au moment du passage d'une condition à l'autre. Mais le point culminant de ce passage est marqué d'ambiguïté: il y a un moment – celui-là même du franchissement de la limite – quand on n'est plus en deçà et pas encore en delà, tout en se trouvant, paradoxalement, d'un côté et de l'autre à la fois; c'est le paradoxe du moment ponctuel du trépas. Il s'agit d'une révélation fulgurante, qui a lieu *in articulo mortis*, la révélation de la bi-unité foncière du Réel.

39. *BĀU* 1, 2, 7: *eṣa ha vā aśvamedho ya eṣa tapati tasya samvatsara ātmāyam agnir arkas tasyeme lokā ātmānas tāv etāv arkāśvamedhau so punar ekaiva devatā bhavati mṛtyur evāpa punarmṛtyum jayati nainam mṛtyur āpnoti mṛtyur asyātmā bhavaty etāśām devatānām eko bhavati* [ya evaṃ veda].

Le passage “Ô Kratu, souviens-toi, souviens-toi de l'acte” (*krato smara kṛtaṃ smara*) semble s'insérer dans cette vision avec moins de cohérence. À mon avis, des sens comme “acte rituel”, “pouvoir spirituel”, “intelligence”, etc. ne valent pas dans le contexte présent. Si l'on considère l'occurrence de *kratu* dans des textes védiques apparentés⁴⁰, ce vocable signifierait plutôt “propos”, “intention”, “résolution d'agir”, désignant donc ce qui est la cause immédiate de l'action. De toute évidence, *kratu* fait fonction d'élément de liaison entre la condition de l'individu de son vivant et celle après la mort, déterminant celle-ci conformément et conséquemment à celle-là. En effet, dans la VSK XL. 15, l'invocation de *kratu* est solidaire de la problématique de la mort. Toutefois, un examen du syntagme *krato smara kṛtaṃ smara* du point de vue de la théorie ultérieure de l'acte (*karman*) et de la transmigration (*saṃsāra*), pour intéressante qu'elle soit, risque de déborder le champ de la présente étude.

Tâchant d'interpréter la VSK XL. 15, j'ai été amené à reconstituer une vision assez étrange, voire “alambiquée”. Heureusement, un texte proche dans la tradition, appartenant au troisième (et dernier) groupe des *Upaniṣad* védiques, vient conforter sur quelques points mon interprétation. C'est la *Praśnopaniṣad*, où l'arrière-plan thanatologique est aussi présent, puisque la cinquième “question” porte sur les conséquences de la méditation sur la syllabe *Oṃ* “jusqu'à la mort” (*prāyaṇa-antam*)⁴¹. Or, la réponse à ladite question contient un passage révélateur pour notre approche herméneutique :

“Mais celui qui méditerait ainsi sur le *puruṣa* suprême (*para*) au moyen de la syllabe à trois lettres (*tri-mātra*) *Oṃ*, celui-là est uni à l'ardeur (*tejas*) dans le soleil. En vérité, comme un serpent se libérerait de sa peau, de même il est libéré du mal. Il est élevé par les mélodies (*sāman*) jusqu'au monde du *brahman*. Depuis cette enveloppe massive du Soi individuel (*jīva-ghana*), il regarde le *puruṣa* supérieur au suprême (*parātpara*), habitant dans la citadelle (*purīṣaya*)”⁴².

Ce n'est pas la première fois qu'une analyse grammaticale différente de celle qui est habituelle convient mieux. Dans la plupart des traductions, *jīvaghana* (à l'ablatif) est pris pour un déterminant de *parātpara*, donc un complément du comparatif; dans ce cas, la phrase est censée parler du fait de regarder “le *puruṣa* supérieur au *jīvaghana*”, ne faisant de la sorte que souligner la pure transcendance du *puruṣa*. À mon avis, il ne peut s'agir d'un complément du comparatif, car celui-ci est contenu dans *parāt-para*, que je prends pour un *tatpuruṣa* à désinence intérieure (à l'ablatif), ayant le sens de “supérieur au suprême”⁴³. Par contre, je

40. ŚB X. 6. 3. 1: *atha khalu kratumayo 'yaṃ puruṣaḥ sa yāvatkratur ayam asmāl lokāt praity evaṃkratur hāmuṃ lokam pretyābhisambhavati*. – BĀU IV. 4. 5: *atho khalv āhuḥ kāmamaya evāyaṃ puruṣa iti sa yathākāmo bhavati tatkratur bhavati yatkratur bhavati tat karma kurute yat karma kurute tad abhisampadyate*. – ChU III. 14. 1: *atha khalu kratumayaḥ puruṣo yathākratur asmiṃl loka puruṣo bhavati tathetaḥ pretya bhavati sa kratuṃ kurvīta*. – J'ai renoncé à rendre en français ces trois passages, car ils m'apparaissent plutôt intraduisibles. Même A. Minard (*La subordination dans la prose védique*, Paris 1936. p. 69) ne traduit pas ŚB X. 6. 3. 1, en se contentant de citer ChU III. 14. 1, avec la traduction de Senart, laquelle n'est en fait qu'une paraphrase (tout comme pour BĀU IV. 4. 5).

41. PrU V. 1: *atha hainaṃ śaihyaḥ satyakāmaḥ papraccha | sa yo ha vai tad bhagavan manuṣyeṣu prāyaṇāntam omkāram abhidhyāyīta katamaṃ vāva sa tena lokam jāyātīti*.

42. PrU V. 5: *yaḥ punar etat trimātreṇaun ity etenaivākṣareṇa paraṃ puruṣam abhidhyāyīta sa tejasi sūrye sampannaḥ | yathā pādodaras tvacā vinirmucyata evaṃ ha vai sa pāpmanā vinirmuktaḥ sa sāmabhir uanīyate brahmalokaṃ sa etasmā jīvaghanāt parātparam purīṣayaṃ puruṣam īkṣate ||*

43. Toujours est-il que ce composé est attesté seulement dans la MuṇḍU III. 2. 8: *yathā nadyaḥ syandamānāḥ samudre 'stam gacchanti nāmarūpe viḥāya | tathā vidvān nāmarūpād vimuktaḥ parātparam puruṣam upaiti divyam ||* Monier-Williams se réfère sur ce point à Wilson, tandis que V. S. Apte n'en illustre le sens de “Supreme” qu'avec le passage suscit.

considère *jīvaghanāt* comme un complément circonstanciel de lieu, l'ablatif indiquant dans ce cas le point d'où s'effectue l'action⁴⁴.

Les points communs avec la VS XL, 15 sont évidents: on retrouve le *puruṣa* solaire, le fait de le contempler d'ici-bas, la lumière du soleil comme "ardeur" (*tejas*), etc. On retrouve aussi le même paradoxe: d'une part, celui qui regarde et celui qui est regardé **s'identifient**, dans la mesure où l'être humain, par suite de son mouvement ascensionnel, accède au plan transcendant (le monde du *brahman*, le soleil avec son *tejas*); d'autre part, celui qui regarde et celui qui est regardé **sont différents**, dans la mesure où, depuis le plan immanent de l'existence individuelle (*jīvaghana*), le regard se dresse vers la réalité transcendante (*parātpara*). Le contexte suggère, cette fois aussi, la simultanéité des deux situations: poser un premier temps où les deux sont séparés et un second temps où ils s'identifient, irait à l'encontre du fait que le texte décrit **d'abord** l'accès au plan transcendant et seulement **ensuite** la contemplation de celui-ci depuis le plan immanent. De plus, la transcendance (*parātpara*) du *puruṣa* se double de son immanence, car il est tout de suite nommé *purīṣaya* ("habitant dans la citadelle"); or, on le sait bien, la citadelle est un symbole du corps humain⁴⁵. Cette dernière appellation nous porte à croire qu'en fait il y a identité entre les deux *puruṣa*: l'immanent (*para*), sur lequel on médite pour atteindre le soleil, et le transcendant (*parātpara*), que l'on contemple d'ici-bas. Somme toute, la *PrU* vient confirmer notre interprétation, puisqu'elle est pour l'essentiel très proche de l'une des visions paradoxales de la VSK XL, 15.

Un autre type de confirmation est à chercher dans le contexte plus vaste où le texte en question a été incorporé ultérieurement. Cette approche n'est légitime que si l'on reconnaît à la composition des textes upaniṣadiques une véritable cohérence. Nous ne pensons pas à une cohérence d'ordre **littéraire** au sens commun du terme, mais bien à une cohérence **symbolique**, au sens d'association de motifs au niveau de l'imaginaire⁴⁶.

La première à avoir intégré le passage yajurvédique en question est la *BĀU* V (recension *Kāṇva*), notamment à la fin du V^e livre (chapitre 15). On sait que ce livre, ainsi que le VI^e, fait partie du *Khila-kāṇḍa* ("Section supplémentaire", "Appendice"), où furent réunis des passages plus ou moins disparates, difficiles à insérer dans une trame commune. Le contexte est dans ce cas plutôt sans signifiante⁴⁷.

Au contraire, la présence du même passage à la fin de l'*ĪU* (str. 15-18, recension *Kāṇva*) est tout à fait éloquente; vu qu'elle appartient au groupe moyen des *Upaniṣad* métriques, le texte en est d'habitude imprimé comme s'il était entièrement en vers. Étant donné le grand prestige dont l'*ĪU* jouit en Inde⁴⁸, rien n'autorise à ranger la VSK XL, 15 parmi les *curiosa* du Brahmanisme, engendrés quelquefois par une imagination symbolique luxuriante. Dans ce nouveau cadre, son statut n'est plus celui de citation védique, mais bien de partie intégrante du discours cohérent et unitaire d'une *Upaniṣad* qui, de surcroît, ne comporte pas de subdivisions,

44. Voyant ici une *pañcamī* sans idée de séparation, les *pāṇinīya* devraient expliciter ce passage à peu près comme: *etasmīñ jīvaghana āviśya... tksate*. – J'ai trouvé une seule version qui concorde avec la mienne: "He from that Lower who is the density of existence beholds the Higher than the Highest" (Śrī Aurobindo. *The Upanishads*, Pondicherry 1972, p. 310).

45. Voir en premier *BĀU* II, 5, 18: *sa vā ayam puruṣaḥ sarvāsu pūrṣu purīṣayaḥ*; voir aussi *ChU* VIII, 1, 1: *atha yad idam asmin brahmapure*; *KaṭhU* V, 1: *puram ekādaśadvāram*.

46. Voir R. Bercea, "On the Composition of the Chāndogya-Upaniṣad, VIIIth Prapāṭhaka, in a Symbolic Perspective", *Crakow Indological Studies* 1 (1995), pp. 57-64.

47. Néanmoins, Śaṅkara (*BĀUBh*) trouve une connexion (*prasaṅga*) entre la prière yajurvédique (V, 15) et la section précédente (V, 14, citée *supra*, p. 136) dans le motif commun du soleil: *yo jñāna-karma-samuccaya-kārah so 'nakāle ādityam prārthayaty asti ca prasaṅgo gāyatrīyās turīyaḥ pādo hi sa*.

48. R. C. Zaehner, *Hinduism*, Londres 1966, pp. 180-181; J. Varenne, *Sept Upanishads*, Paris 1981, p. 63.

consistant en une seule séquence de 18 strophes. Il est vrai qu'on peut aussi poser le problème inversement, comme le fait par exemple L. Renou: "Bien que ce texte ait été intégré dans la série des Upaniṣad, il appartient encore à la poésie ancienne du Véda, puisqu'il figure au terme d'une des versions du Yajur-Véda"⁴⁹. Toutefois, l'*ĪU* étant sans conteste extrêmement représentative d'une étape ultérieure dans l'évolution des idées, c'est après coup qu'elle a dû être rattachée tout entière à la *Vājasaneyisaṃhitā*. L'interprétation de l'*ĪU* reste, sans doute, une entreprise très ardue; n'en retenons donc que les points essentiels pour notre démarche.

Embrassant la problématique centrale de la pensée upaniṣadique, l'*ĪU* n'est pas sans osciller entre l'Absolu personnifié et l'Absolu impersonnel. Appelé au début "Seigneur" (*īś*) et ensuite "Lui... voyant, sage, omniprésent, existant par soi-même" (*sa... kavir manīṣī paribhūḥ svayambhūḥ*, 8), le premier se retrouve finalement dans le motif brahmanique consacré du *puruṣa* solaire. Mais c'est l'Absolu impersonnel dont on fait amplement état, fût-il nommé "Un" (*ekam*, 4a), "Cela" (*tad*, 5) ou "Soi" (*ātman*, 6-7). Qui plus est, métaphysique et eschatologie y vont de pair: après la mort, les "aveugles ténèbres"⁵⁰ échoient non seulement à "ceux qui dédaignent leur Soi" (*ātmahan*, 3d), mais aussi à ceux qui se laissent entraîner par la conception d'une fausse dualité.

Au contraire, le vrai connaisseur, qui franchit la mort et acquiert l'immortalité⁵¹, est celui qui conçoit justement l'unité. Tout en invoquant la vision claire de l'**unité** (*ekatva*, 7d), l'*Upaniṣad* nous fait voir clairement que celle-ci est en fait une **bi-unité**⁵².

Il est hautement significatif que maintes formulations paradoxales sont mises en œuvre pour décrire l'Absolu qui est, par exemple, "immobile" et, simultanément, "plus rapide que la pensée"⁵³. La strophe suivante abonde en paradoxes:

"Cela se meut, Cela ne se meut pas.
Cela est loin et Cela est près,
Cela est en dedans de l'Univers
Et de l'Univers Cela est en dehors"⁵⁴.

Comme pour couronner cette pensée paradoxale, il est dit ensuite que toutes les entités résident dans le Soi et que le Soi réside dans toutes les entités; cela revient à dire qu'entre le Soi et les entités se réalise l'identité⁵⁵. La cohérence ainsi décelée consiste donc dans la problématique commune de la **bi-unité paradoxale du Réel**, qui est accessible par la seule connaissance métaphysique; elle est d'autre part expérimentée spontanément à l'instant même du trépas.

En comparant la vision yajurvédique avec celle de la *PrU*, j'ai nommé celle-ci "texte proche dans la tradition"; la confrontation des passages respectifs étant alors toute légitime, on pouvait se passer d'autres précautions méthodologiques. Les choses changent quand on trouve des analogies dans un ouvrage très lointain, du point de vue chronologique, religieux et

49. L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Véda*, p. 273. P. Olivelle, *Upaniṣads*, Oxford-New York 1996, p. 248, est du même avis: "the only Upaniṣad that forms an integral part of a vedic Saṃhitā, and is, therefore, also known as the «Saṃhitā Upaniṣad»."

50. *te lokā andhena tamasāvṛtāḥ* (3ab); *andhaṃ tamaḥ* (9a; 12a).

51. *avidyayā mṛtyuṃ tīrtvā vidyayāmṛtam aśnute* (11cd); *vināśena mṛtyuṃ tīrtvā sambhūtyāmṛtam aśnute* (14cd).

52. *yas tad vedobhayam saha* (11ab; 14ab).

53. *anejad ekam manaso javīyāḥ* (4a).

54. *tad ejati tan naijati tad dūre tad v antike | tad antar asya sarvasya tad u sarvasyāsya bāhyataḥ* || 5 ||

55. *yas tu sarvāṇi bhūtāṇy ātmany evānupaśyati | sarvabhūteṣu cātmānam tato na vijugupsate* || 6 ||
yasmin sarvāṇi bhūtāṇy ātmaivābhūd vijānataḥ | tatra ko mohah kaḥ śoka ekatvam anupaśyataḥ || 7 ||

philosophique: le célèbre “Livre tibétain des morts” (*Bar-do thos-grol*). Pour comparer, dans ce cas, il nous faut admettre l'existence d'un imaginaire symbolique commun au védisme et au lamaïsme. À mon avis, les différences d'ordre conceptuel et doctrinal ne sauraient trop influencer sur cet imaginaire symbolique, attendu que le bouddhisme – même sous sa forme tibétaine – est tout aussi solidaire de l'esprit indien que le védisme⁵⁶. La confrontation sera d'autant plus significative que les mêmes symboles, dans le védisme comme dans le lamaïsme, s'associent avec cohérence, pour figurer dans des contextes qui sont aussi analogues.

En tant que traité systématique de thanatologie, le *Bar-do thos-grol* déploie une représentation tout à fait cohérente du phénomène de la mort, à même de confirmer la représentation védique que j'ai tâché de reconstituer à partir de passages plus ou moins disparates.

Les éléments ayant trait à la présente recherche se trouvent dans le premier chapitre du *Bar-do thos-grol*, qui dépeint les expériences qui ont lieu au moment de la mort (*'chi kha'i bar do*). Au-delà des indications de scénario et des prescriptions rituelles, au-delà des nombreuses répétitions, on peut y déceler un schéma général dont les points communs avec la vision indienne sont extrêmement éloquentes.

L'expérience primordiale du trépas consiste en une rencontre immédiate avec l'Absolu. C'est en concevant l'identité de l'Absolu et de soi-même que l'on accède à la délivrance. Au niveau de l'imaginaire symbolique, l'Absolu est figuré comme **Lumière**, fût-elle “La Claire Lumière fondamentale” (*gzi'i 'od gsal*) ou “La Claire Lumière de la *dharmatā* (*chos ñid 'od gsal*). Symétriquement, la nature lumineuse du “principe spirituel” de l'individu se retrouve elle aussi dans le texte tibétain. Quand le souffle vital (*rluñ*) se résorbe dans le canal central (*ye ses kyi dhū ti*), le “connaisseur” (*ses-pa*) – appelé expressément “Claire Lumière” (*'od gsal*) – resplendit dépourvu de toute activité⁵⁷. De même, la Claire Lumière de la *dharmatā* brille dans le for intérieur de toutes les créatures⁵⁸.

L'Absolu védique d'une consistance ontologique maximale se trouve ici remplacé par la **Vacuité** (*ston-pa-ñid*) qui, dans ce contexte aussi, est symbolisée par la **Lumière**. Des épithètes telles que “pure” (*dag-pa*), “très claire” (*sal-le*), “très limpide” (*sin-ñe*) ou “très nette” (*wal-le-ba*) ne font que souligner et nuancer l'idée de luminosité.

La libération instantanée, la fusion dans l'Absolu (*dharmakāya* en l'occurrence) présuppose une montée, une “élévation”, que le *Bar-do thos-grol* nomme littéralement “percée verticale” (*yar gyi zañ thal du*)⁵⁹. C'est le premier paragraphe du *'chi kha'i bar do* qui fait état de ce mouvement ascensionnel, sans toutefois y revenir par la suite.

La rencontre de l'Absolu lors du trépas est foncièrement une expérience de la **Vue**, du **Regard**. Être confronté à la Claire Lumière, s'identifier à elle, s'exprime en termes de perception visuelle. En premier lieu, la Claire Lumière “apparaît”, “se manifeste” (*'char-ba*) au moribond. Ensuite, du point de vue étymologique, tout le processus est centré sur le vocable *ño* (“visage”, “forme”, “aspect”; cf. sk. *mukha*), car le texte dit littéralement “mettre face à face” (*ño-sprod-pa*) et “être mis en face de” (*ño-'phrod-pa*) pour désigner la rencontre immédiate et directe de l'Absolu, ainsi que “en connaître le visage” (*ño-ses-pa*) pour indiquer le fait de le reconnaître comme tel. C'est un véritable leitmotif que le *Bar-do thos-grol* reprend inlassablement. Marquée par la prééminence du visuel, l'expérience du moment de la mort aboutit à la “vision de soi-même” (*rañ-lta-ba*), par laquelle on réalise l'identité de sa propre

56. P. Mus, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes I*, Hanoi 1935, p. *127 sqq.

57. *rluñ ye ses kyi dhū tir thim pa dan \ ses pa 'od gsal spros bral du lthag gis 'char ro *

58. *de'i dus su bar do dan po chos ñid 'od gsal zes kyañ bya \ ... 'gro ba kun gyi rgyud la 'char *

59. *gzi'i 'od gsal ño 'phrod de bar do med par yar gyi zañ thal du chos sku skye ba med pa thob bo *

conscience et de l'Absolu. Ainsi l'expérimentation de la Claire Lumière s'achève-t-elle par le fait d'atteindre l'esprit du Boudda⁶⁰.

Je crois que ces analogies saillantes entre les thanatologies védico-upaniṣadique et tibétaine autorisent à chercher une confirmation de notre interprétation dans un passage, aussi significatif que lapidaire, placé à la fin de la même section. Tout comme pour les textes sanskrits, l'acte herméneutique comportera un prélude philologique. En tibétain, la phrase en question est: *gsum pas rañ ño śes nas chos sku 'du 'bral med par gyur te grol bar ñes so*. C'est surtout le syntagme *'du 'bral med par gyur te* qui fait problème, d'autant plus que les traducteurs ne s'accordent pas à cet égard. En effet, la plupart d'entre eux prennent *'du* pour verbe principal et *'bral med par* pour une sorte de locution circonstancielle⁶¹. Dans ce cas, le sens général serait celui d'**union**, que ladite locution ne ferait que renforcer.

Par contre, Dargyay & Dargyay conçoivent le même syntagme comme une seule unité de signification où *'du* et *'bral* sont en relation de coordination⁶² et non pas de détermination du premier verbe par le second: "et troisièmement, se reconnaissant lui-même, pour qu'il soit libéré, n'étant **ni différent** du Corps de Vacuité, **ni confondu** avec lui (n. s.)"⁶³. Enfin, la version Thurman vient confirmer, mais en partie seulement, cette dernière interprétation⁶⁴.

Il reste à établir si le rapport entre *gyur te* et *grol bar* est de simultanéité ou d'antériorité; vu que ce sont deux verbes au parfait, et liés par la particule *te*, il est assez difficile d'en décider. À mon avis, il s'agit d'antériorité, de sorte que le processus décrit à la fin du *'chi kha'i bar-do* comporte trois temps: "Avec la troisième [lecture], (1) après s'être reconnu lui-même [dans la Claire Lumière], (2) étant devenu ni uni ni séparé par rapport au *dharmakāya*, (3) il sera certainement libéré."

Pour conclure, être **non uni** à l'Absolu et, simultanément, **non séparé** de lui (comme dans le *Bar-do thos-grol*) ou être **uni** et, en même temps, **séparé** (comme dans les textes yajurvédiques), ce ne sont que deux voies symétriques pour exprimer le même paradoxe de la bi-unité du Réel, une bi-unité dont la révélation fulgurante survient *in articulo mortis*. Par cela je crois que mon interprétation a trouvé dans le domaine tibétain une confirmation tout aussi valable que celles que fournissent les textes du corpus védique.

60. *rañ gi śes rig gi ño bo sañ ñe ba 'di sañs rgyas su ño śes nas rañ gi rig pa la rañ lta ba de l sañs rgyas kyi dgoñs pa la 'jog pa yin no l*

61. W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, Londres-Oxford-New York 1960, p. 97: "and, thirdly, recognizing one's own self [thus], one becometh permanently united with the *Dharma-Kāya* and Liberation will be certain." G. Tucci, *Il libro tibetano dei morti*, Milan 1949, p. 64: "In terzo luogo riconoscendo così se medesimo, diventa congiunto, per non più separarsene, con il corpo ideale. La salvezza è allora sicura." F. Fremantle et Ch. Trungpa, *The Tibetan Book of the Dead*, Boston-Londres 1987, p. 37: "and thirdly, having recognised himself, he will become inseparably united with the *dharmakāya* and certainly attain liberation."

62. Pour le même type de coordination en locution négative, cf. *mtha' dbus med pa* ("sans bornes et sans milieu").

63. E. K. Dargyay et G. L. Dargyay, *Bardo-Thödol. Le Livre tibétain des Morts* (trad. fr. V. Secretan), Paris 1981, pp. 98-99.

64. R. A. E. Thurman, *The Tibetan Book of the Dead*, New York 1994, p. 127: "With the third repetition, recognizing her nature, she will become the Body of Truth, **free of union and separation** (n. s.), and will definitely be liberated." Les deux verbes y sont aussi considérés comme coordonnés, alors que *chos sku* n'est pas leur complément, mais, semble-t-il, l'attribut du sujet [*scl.* le mort] dans une proposition dont le verbe serait *gyur*.

Abréviations

<i>AV</i>	— <i>Atharvaveda</i>	<i>PrU</i>	— <i>Praśnopaniṣad</i>
<i>BĀU</i>	— <i>Bṛhadāraṇyakopaniṣad</i>	<i>ṚV</i>	— <i>Ṛgveda</i>
<i>ChU</i>	— <i>Chāndogyopaniṣad</i>	<i>ŚB</i>	— <i>Śatapathabrāhmaṇa</i>
<i>ĪU</i>	— <i>Īśopaniṣad</i>	<i>TaittU</i>	— <i>Taittirīyopaniṣad</i>
<i>KaṭhU</i>	— <i>Kāthopaniṣad</i>	<i>VS</i>	— <i>Vājasaneyisaṃhitā</i>
<i>KauṣU</i>	— <i>Kauṣītakyupaniṣad</i>	<i>VSK</i>	— <i>VS</i> , recension <i>Kāṇva</i>
<i>MaitU</i>	— <i>Maitrīyupaniṣad</i>	<i>VSM</i>	— <i>VS</i> , recension <i>Mādhyamīdina</i>
<i>MuṇḍU</i>	— <i>Muṇḍakopaniṣad</i>		

Le modèle chinois de l'image

Florentina Vișan

0. Dans la pensée chinoise ancienne, la théorie de la représentation est fondée sur la dualité, sur le principe du double, qui est en même temps le principe suprême de la connaissance. Résultat du besoin de l'homme d'établir des rapports et des analogies, à travers son expérience des correspondances de la nature, le procédé de l'"accordage", de la mise en accord, de la "mise en couple", exerce une influence particulière sur le type de pensée: celle-ci ne se fait pas par élimination et différenciation, par la conceptualisation abstraite, mais par corrélation et ressemblance – la "mise en image".

Cette façon de se rapporter au monde extérieur et de l'assumer, comme un reflet sensible de soi-même, a pour résultat une prédominance de l'image dans le paradigme culturel de la Chine classique dont l'inappétence pour la pensée abstraite et la prédilection pour le concret ont été souvent considérées comme un de ses traits typologiques. Afin de bloquer la perte et la mort, la culture chinoise ancienne a opté pour une série de mesures de résistance et de consolidation, par une véritable stratégie de la non-entropie. La plus importante de ces mesures nous semble être sa préférence pour l'image en tant que forme de conservation de l'expérience vécue, suite à une mentalité dont l'objectif est l'"entretien de la vie" (*yang sheng*)¹.

Le maintien d'un monde vivant, ouvert, dans une structuration continuelle et spontanée (*Da Quan* – "Le Grand Tout", *Da Tong* – "Le Grand Tout harmonieux") a comme prémisse une limitation du pouvoir de l'homme, qui se place dans une position de soumission et non pas de domination. Car cette dernière supposerait l'emprisonnement, la fixation dans les carcans d'un système rationnel, "scientifique", de ce qui est aléatoire et qui a une dynamique d'organisme vivant. Ce qui est approprié à un pareil objet qui, à côté de régularités et déterminations, incorpore aussi des irrégularités et indéterminations, n'est pas la connaissance en tant que projet scientifique d'une rigueur conceptuelle, mais la connaissance en tant qu'intuition directe, en tant qu'expérience ontologique récupératoire du modèle même de l'existence, lequel reproduit le Grand Modèle du *Dao*.

"Homme subtile", doué d'"esprit de finesse", l'intellectuel de la Chine antique sent/vit l'expérience de la création dans une attitude de contemplation "paresseuse", non-agressive, en s'abandonnant à une spontanéité qui prévienne le tragisme de l'opposition nature / culture². À son

1. "Entretenir la vie" et "refaire l'ordre et l'harmonie perdus" sont les objectifs majeurs des daoïstes aussi bien que des confucianistes. Si les deux orientations philosophiques proposent des méthodes différentes pour atteindre ces objectifs, elles ont, en revanche, un point de départ commun: le respect du modèle suprême du *Dao*, qui est saisissable par l'esprit, qui se refait sans arrêt et s'applique au monde conformément au code des correspondances, d'après des règles de performance qui atteindront, avec le temps, un technicité excessive.

2. Nous faisons ici allusion non seulement au caractère contemplatif de l'acte daoïste, à la paresse et l'apparente nonchalance qui accompagnent la célèbre attitude *wu wei* – "laisse-toi faire", mais aussi au caractère contemplatif de la ritualisation confucianiste, aux performances esthétiques dépourvues de profit vulgaire du programme confucianiste. La règle fondamentale du modèle culturel confucianiste est le respect du Modèle du *Dao*, auquel il ne faut, en aucun cas, porter atteinte. La ritualisation *li* n'est, à cet égard, qu'une "image" de *Dao* dans le plan culturel. Pour Confucius, tout comme pour les daoïstes qui préfèrent éviter les extrêmes et les excès, il n'y a que deux façons d'agir: l'action agressive, excessive, dont le but est le profit matériel et vulgaire (*li*), et l'activité harmonisée, rituelle, pareille à *wu wei*, dont le résultat est le modelage du moi, donc un profit d'essence.

tour, le type de reproduction du Modèle Maximal doit être accordé, doit correspondre au modèle-repère, doit refaire, donc, par lui-même, l'unité, l'infinité, le processus du devenir continu, doit rendre visible son rôle connecteur, harmonisateur. Ce type de représentation est *xiang* – "l'image dynamique".

L'exploration, même sommaire, des principales productions de la philosophie et de la poésie chinoises anciennes nous révèle le fait que l'ontologie chinoise met l'image au centre de sa réflexion et que la pratique culturelle accorde à l'image la plus grande importance dans l'élaboration de la stratégie de la diminution de l'entropie. Nous essayerons, par cette approche, de surprendre ici les traits spécifiques du modèle chinois de la sublimation en image comme l'opposé de l'abstraction conceptuelle. Nous montrerons qu'à la place des idées ou des concepts avec lesquels les théories européennes opèrent d'une façon indirecte ou médiate, la Chine utilise des images symboliques résultées de la pensée vécue. Sans être d'accord avec le cliché de l'absence totale, chez les anciens Chinois, de la théorisation et de la pensée abstraite, du "scientifique", nous avançons l'idée que la culture chinoise se caractérise par une orientation "poétique", qui lui fait concentrer ses efforts en vue de trouver des modalités pour soumettre le temps et le transformer en espace.

1. Déjà pendant la dynastie des Shang (XVI^e-XI^e siècles av. J.-Chr.), on crée un modèle figuratif de la connaissance de la nature et de la société, qui part de l'observation des ressemblances et des correspondances. C'est le modèle des trigrammes *ba gua* de *Yi Jing*. Le ciel, la terre, le tonnerre, le vent, l'eau, le feu, la montagne, le marécage, autant d'images-symbole, représentent huit catégories, huit fondements de la structure du monde. Tout comme "les cinq éléments" (*wu xing*) – l'eau, le feu, la terre, le métal, le bois –, acquis également de très bonne heure par le trésor fondamental de la philosophie chinoise, les huit trigrammes sont les images dynamiques de huit séries de "propriétés-caractères" (*xing*) de la nature. Leur combinaison en soixante-quatre hexagrammes forme le modèle dynamique des processus de l'Univers. Employés dans le monde des phénomènes, ils ont la capacité d'instituer les classes et d'"encadrer les types", dans le but de rendre intelligible et prévisible le sens des transformations, autrement dit, de connaître le code des mutations. *Yi Jing* nous offre ainsi la pratico-théorie du modèle gnoséologique de la mise en image, mettant en évidence le type relationnel, organique de la connaissance: un élément est considéré en rapport avec celui avec lequel il forme un couple et en rapport avec le tout, une situation future est déterminée à partir d'une situation passée et après avoir été rapportée à la totalité des situations du même type. Par la projection rapportée et par la prospection, l'homme se découvre soi-même et élabore son programme d'action. La découverte du moi, c'est son image dynamique de relateur entre *tian* ("le ciel") et *di* ("la terre"), comme **representamen** et respectivement **interpretamen**, comme imaginé et imaginant. En mettant en image, l'homme expérimente son propre modèle de la nature et devient un endroit de l'harmonisation de sa propre scission. L'image s'impose en tant que modèle d'harmonisation du moi avec le modèle, modèle d'évitement des excès, car elle ne permet d'atteindre aucune des extrêmes dangereuses: ni de dépasser son moi, ni de dépasser le monde.

2. Lié aux schémas graphiques de *Yi Jing*, le terme de *xiang* entre en usage avec une double spécialisation: comme verbe d'action avec le sens de "mettre en image" (mettre en ressemblance) et comme nom du résultat de cette action, comme "image" (une chose qui renvoie à une autre). Le mécanisme de cette opération de mise en image, la projection du modèle de *Dao*

L'"activisme confucianiste" est un type de performance qui suppose plutôt une exacerbation de la forme, une efficacité "esthétique". Le programme lancé par Confucius, de réprobation de l'"utile" évident, aura de vastes conséquences pour la mentalité chinoise et marquera le destin économique, social et politique de la Chine confucianiste, où seul le mouvement légiste de la dynastie des Qin (III^e siècle av. J.-Chr.) ou bien celui iconoclaste déclenché par la révolution de 1911 et par la réforme de 1919 représentent des moments de discontinuité.

du plan supérieur *wu* de l'essence dans le plan inférieur *you* de l'apparence est surpris par Lao Zi (VI^e siècle av. J.- Chr.) dans le schéma ontologique de *Dao De Jing*: *Dao* – *wu* – *you*. L'œuvre classique daoïste se constitue dans une démonstration pratique de la "mise en image" du *Dao*, qui ne peut être saisi par le nom. La démonstration de l'impossibilité de nommer, la "non-dénomination" (*wu ming*) se transforme en un triomphe de l'image, qui réussit à forcer l'inexprimable à se montrer et à nous faire expérimenter la modalité de *Dao*.

Par ses explications sur l'image, *Yi Zhuan* (le commentaire de *Yi Jing*, daté approximativement du III^e siècle av. J.-Chr.) confirme le modèle de Lao Zi. Le terme de *xiang* est employé ici avec le sens de "ce qui se révèle", comme appartenant à la zone du *Dao*, lequel se laisse connaître dans sa manifestation et qui, par la forme (*xing*), devient image proprement dite, porteuse de matérialité (*qi*): *jian nai wei zhi xiang, xing nai wei zhi qi* ("ce qui est saisi par l'esprit, on l'appelle *xiang*, ce qui se met en forme, on l'appelle *qi*")³.

L'image est comprise comme une virtualité, comme un schéma du Modèle Premier qui se laisse révéler (dans l'hypostase de la connaissance supérieure, selon Lao Zi) et en même temps comme une actualisation par la mise en forme. Mettre en image, c'est donc passer d'un plan à l'autre, c'est reproduire l'expérience totale du flux qui crée le monde. Le *Dao* se projette ("se prolonge", dit suggestivement Lao Zi) dans l'image et l'image, en *Dao*. Dans ce continuum, chaque élément se rapporte à un autre, le statut ontologique de chacun n'est pas déterminé séparément et indépendamment, mais relativement à un autre et au Grand Tout. Le flux de l'image est réversible, il se produit du mental au réel et du réel au mental, dans une simultanéité qui fait que le mode de signifier de l'image ne soit ni purement rationnel, ni purement sensoriel, mais plutôt le résultat d'une faculté osmotique dont le siège-organe est *xin* ("l'esprit-cœur")⁴.

3. Nous traduisons le verbe *jian* par "saisir, appréhender par l'esprit". Son sens exact, c'est être en contact direct avec l'objet et le "percevoir", l'homologuer par un travail mental rapide, qui suspend le cours du temps, une sorte de perception instantanée avec référence au visible. Graphiquement, cet idéogramme est composé des pictogrammes "œil" et "homme" qui, pris ensemble, signifieraient "l'homme qui écarquille les yeux pour [mieux] voir". Entre les sens mentionnés par le *Dictionnaire de l'ancien chinois* nous pouvons choisir un proto-sémème ayant la valeur de "contact avec l'objet, exploration, découverte".

4. *Xin* a les sens suivants: "cœur, esprit, intelligence, pensée, mentalité, conscience morale, sentiment, état affectif, intuition, attention" (voir *Su Wen*, qui est le livre de la médecine, chap. 8, *Ling Shu* et l'étymologie donnée par le dictionnaire *Shuo wen jie zi*). Centre vital, autant psychique que physique, le cœur réalise l'union du pensable et du sensible et joue le rôle de médiateur entre le plan supérieur, le ciel, et l'homme, lui-même représentant l'unité d'un côté supérieur et d'un autre inférieur. Instance supérieure de l'organisme, le cœur préside au corps et le dirige par l'intermédiaire du sang (qui a une double fonction: nutritive et spirituelle), porteur de ses messages à tous les autres organes. Élément de la cohérence de l'organisme, pivot de la vie, le cœur est le garant de l'unité de la personne humaine. Les symboles correspondants en sont le sud, l'été, le feu, la couleur rouge (le sceau du sang). Le *Dictionnaire de philosophie* (p. 141) marque les étapes où *xin* – le cœur – est de plus en plus valorisé en tant qu'organe de la pensée et des sens. Ainsi, Lao Zi est le premier à considérer le cœur comme instrument de la connaissance supérieure, idée reprise aussi par Guan Zi et Xun Zi qui confirment que *xin*, en dissimulant *ren* (la valeur humaine supérieure) est capable d'évaluations supérieures. Meng Zi insiste sur son rôle supérieur dans la connaissance en tant qu'évaluation, sur la base du sens *yi* (les oppositions de degré, poids, dimension), en distinguant ce type de connaissance de la connaissance inférieure, acquise grâce à l'œil et à l'oreille. Dong Zhongshu, à son tour, souligne le statut supérieur de la connaissance obtenue par l'entremise de *xin*, auquel il oppose *qi* (la matière énergétique) qui est "dominé" par le cœur (une opposition esprit / matière prend ainsi contour). Avec la dynastie des Song (IX^e-XII^e siècles), les philosophes de l'orientation *xin li xue* proclament la suprématie du cœur en le nommant entre autres "le fondement de l'Univers" ou "l'apogée de la dynamique" (Shao Yong). Zhu Xi parle de *ren zhi zhi jue* ("la connaissance sensible de l'homme"), formée de *xing* ("ce qui est donné", l'éternel, l'immanent) et *qing* ("sa disponibilité de réagir", le contingent). Wang Shouren analyse la capacité de l'esprit-cœur de différencier les choses (*ge wu*) et lui donne comme équivalent *li* (le fondement spirituel des choses). *Ling shu* indique aussi un rapport direct entre le cœur et le cerveau. Le cœur permet la fidélité envers l'intérieur (*nei*), alors que le cerveau assure le bon fonctionnement des orifices de communication avec l'extérieur (*wai*).

Le *Dao*, dans son hypostase active et manifeste, se découvre comme le principe de la mise en rapport et de la non-détermination en soi: le Principe de l'accordage, de la consonance, de la correspondance. En tant que double expérience, dans le plan de l'essence et dans celui de l'apparence, l'image est intérieure (l'image mentale *xing* "de la nature", du prototype), aussi bien qu'extérieure (son correspondant dans une forme individualisante, *xing*). Sa structuration se produit dans les termes de ce qui a été déjà expérimenté, par des opérations d'orientation et de repérage, spécifiques à la modalisation spatiale, elle aussi dépendante de l'expérience physique et culturelle. L'ostentation de cette appartenance binaire nous invite à définir l'image comme une sublimation ontologique de la double référence à l'objet (à la chose) et au sujet (au sens de la chose), de sorte que le sens devient chose et la chose devient sens.

3. Grâce aux efforts que font les lettrés chinois de donner, avec leur style spécifique, des explications et des définitions, le terme d'"image" connaît plusieurs étapes successives de raffinement, qui méritent d'être signalées.

Ainsi, Han Feizi (*Jie lou*) précise que les anciens appelaient image "ce qu'ils comparaient par la pensée". De son côté, Zuo Zhuan (*Xi gong shi wu nian*), tout en rappelant que les choses possèdent une image, spécifie que celle-ci est déterminée, qu'elle "montre la chose" (*zhi wu*): "après leur naissance, les choses sont d'abord douées d'image (manifestation visible de la nature), elles sont ensuite nanties de quantité et finalement, de nombre".

Peu à peu, les Chinois deviennent de plus en plus conscients de la capacité de l'image de conserver le Modèle Maximal, repris dans le modèle de l'existence de la chose: à travers l'image, celle-ci peut être connue, arrachée à la diversité, classifiée et rangée dans le code de la connaissance et de l'action. Ce type de connaissance, qui veut que l'image soit sélectionnée et placée dans son réseau de correspondances – la connaissance par l'image symbolique –, est signalé comme indispensable au sage dans *Guan Zi (Qi fa)*: *bu zhi xiang bu ke* ("cela ne peut se faire si on ignore l'image").

Dans *Yi Zhuan (Xi ci shang)*, la mise en image de la chose et la découverte de la vérité (*zhen*), c'est-à-dire de l'essence de la réalité, sont illustrées par l'ardeur avec laquelle les sages "explorent la porte des changements" (l'ouvrage du *yin-yang*), afin de comprendre le sens de l'existence et, "en la passant par leur esprit, éclairent le mode de se manifester du *Dao (tong shen ming De)* et créent les images des changements correspondant à la forme des dix mille choses." Bao Shi, le premier des sages imagineurs, a procédé ainsi: il a contemplé les images du ciel et les a refaites sur la terre, en observant ici-bas les traces laissées par les êtres vivants: les signes distinctifs extérieurs (*wen*) et les signes de l'intériorité (*yi*). Il a d'abord parcouru l'étape de l'observation du procès de mise en image (*guan xiang*), ensuite l'étape du fonctionnement régulateur, symbolique de l'image (*guan fa*). L'opération de reprojection et d'accordage supposée par la recette *guan wu qu xiang* ("on contemple la chose et on obtient l'image") est comprise comme une représentation par juxtaposition, comparaison et sélection (*ni* – "la juxtaposition", *pei* – "la détermination", *zhun* – "la conformité") et non pas comme une simple reproduction. À retenir ici également l'aspect rituel, au sens confucianiste du terme, de la mise en image, le double aspect de la relation d'échange réciproque entre le sujet et l'objet – d'une part, celle de domination et d'autorité, d'autre part, celle d'obéissance par l'esprit et de conformité: "Tout d'abord, les sages du temps jadis saisissaient/percevaient, ensuite ils mettaient en présence/comparaient, ensuite ils décrivaient/analysaient, ensuite ils mettaient en image, en surprenant la forme intérieure de la chose, et ils appelaient cela imaginer"⁵ (*Yi Zhuan. Xi ci shang*).

5. La traduction de ce passage, qui nous impose des doublets composés comme équivalents des termes-images employés, représente un exemple évident de l'impossibilité de transposer ceux-ci par des termes familiers. Ainsi, nous avons traduit le verbe *jian*, signalé dans la n. 3. par "saisir par l'esprit/percevoir", le verbe *ni*, par

4. Le classement catégoriel de la chose et la fixation de sa place dans le réseau des correspondances respectent à leur tour la dynamique de la double appartenance, à travers le rapport paradoxal fidélité / infidélité. C'est de ce rapport tendu que découle une généreuse disponibilité, une capacité toujours plus active d'engendrer un nouveau modèle individuel dans le devenir continu. Le commentaire de *Yi Jing* fait état du dynamisme de l'image au moment où il marque explicitement l'équivalence transformation = image: *shi gu yi zhe xiang ye* ("la transformation en tant que passage d'une chose ancienne à une autre, nouvelle, est image"). Les hexagrammes de *Yi Jing* étaient d'ailleurs nommés *xiang gua* ("les graphies, les signes des images") et *xiang zhuan* ("les commentaires des images") et accompagnaient les schémas graphiques, dans une répartition attentive en *da xiang* (les images complexes de l'hexagramme dans sa totalité) et *xiao xiang* (les images simples de chaque trait graphique).

Pendant la dynastie des Tang (VII^e-VIII^e siècles) le poète Kong Yingda (*Zhou Yi zheng yi*) revient à cette équivalence en employant le verbe *xie* ("écrire") pour noter la mise en forme graphique de l'image, son aspect abrégé, symbolisant, fixateur de mémoire. En utilisant aussi le verbe composé *fa xiang* pour "mettre dans le code des images", il marque graphiquement le terme *xiang*, l'homonyme du terme ancien, avec la clé sémantique "homme": "Les trigrammes notent l'image des dix mille choses, les transformations anciennes sont des images. Les images des transformations sont des analogies saisies dans le dessin. En les nommant trigrammes pour les choses, nous modelons par le dessin (= nous mettons dans le code de la représentation visuelle) les dix mille choses et cette opération est inspirée du ciel."

Kong Yingda confirme le statut d'images objectives des trigrammes qui proviennent de la mise en image du monde des phénomènes d'après le modèle de mise en image de la nature. Il se prononce dans les mêmes termes à propos des "quatre images" (*si xiang*), emblèmes symboliques qui sont "les images des signes du ciel" (*xiang tian wen*)⁶.

Si l'on remonte la verticale de la réflexion sur les "mutations", on trouvera au XX^e siècle, chez Feng Youlan (pp. 202-203), l'analyse du contenu du terme *yi* (transformation, changement, "mutation"), à partir des Commentaires de *Yi Jing*, dans une surprenante superposition avec la définition de l'image telle qu'elle se constitue par la lecture des livres classiques. Pour Feng Youlan, la transformation présente deux côtés: l'un où le *Dao*, dans sa simplicité essentielle, fixe la chose comme appartenant au Modèle Maximal, et l'autre où le *Dao* de la chose, individualisant, se manifeste en tant que mobilité, disponibilité, combinabilité.

Transfert continu entre le Modèle Maximal et le modèle particulier, le dynamisme de l'image s'impose par la manière dont celle-ci représente, dans la perspective du devenir, des possibilités, des tendances et des virtualités, ainsi que par la manière dont elle institue des correspondances par sa fonction et sa façon de se manifester. La conséquence en est que les éléments composants des catégories et des classes ne sont pas immuables, ils subissent un réarrangement et réaménagement continus dans le modèle dynamique du flux bidirectionnel dont la capacité d'engendrement est infinie⁷. Chaque élément est à la fois une objectivité et, d'une

"mettre en présence/comparer", le composé V+C *xing rong*, par "décrire/analyser [l'intérieur]", *wu yi*, par "la forme intérieure de la chose" et les deux synonymes *xiang*, d'abord comme verbe, par "mettre en image" et ensuite, comme nom d'action, par "mise en image".

6. Les quatre images-emblème correspondant aux quatre côtés du "carré magique" sont, de l'est au nord: le dragon, le tigre blanc (ou sa variante ancienne, la licorne), le phénix et la tortue.

7. Le modèle chinois propose une logique dialectique des "classes dynamiques", contrairement à l'avis de certains sinologues, tels que M. Granet, qui affirment qu'"il n'existe pas une logique des classes". Un tel modèle est celui des parties de discours, élaboré par les linguistes chinois au XX^e siècle, linguistes qui reprennent et sinisent le modèle européen. Il s'agit d'une dynamique du flux réversible que j'ai nommé ailleurs "la progression poétique", trait caractéristique d'une culture qui donne priorité à l'espace: un espace-conteneur dont le verbe d'existence est *you* ("être contenu"). À remarquer aussi la prédominance des métaphores spatiales, la métaphore du "réceptif", par exemple, et l'accent mis sur le couple intérieur / extérieur. On applique une modalisation

certaine manière, une “abstraction”, par l’universalité que lui donne son appartenance au Modèle Supérieur et, en même temps, une subjectivité (et une idée de concret), par la particularisation du modèle. La règle la plus importante du code des correspondances c’est: conserver le lien entre les deux repères, maintenir les “prolongements” du *Dao*. Voilà en quoi consiste, en somme, la “technique” *yang sheng* (le prolongement de la vie), dans la connexion pensable / sensible.

5. On peut mettre en évidence la préoccupation des philosophes chinois pour le binôme penser / sentir, si l’on examine de plus près la manière dont ils abordent la relation nom *vs.* réalité ou chose (*ming vs. shi/wu*). La question qu’ils se posent, celle de savoir si le nom peut représenter *yi* (“le sens, la signification”) comme essence du réel, c’est-à-dire le modèle créateur même de l’existence, peut se traduire par cette autre question: le nom peut-il rester image ou il se dégrade en signe mort? Pour Lao Zi, le nom doit être *ke* (“potentiel, en puissance”), autrement dit, il doit incorporer aussi le non-nom; pour Confucius, il doit être *zheng* (“correct”), autrement dit, il doit refaire toute la sphère d’effet initial, ce qui revient à dire que dans les deux cas il ne faut pas qu’il y ait limitation, mais ouverture, image dynamique. Le couple nom / non-nom chez Lao Zi, la campagne de la “correction des noms” chez Confucius, la théorie de la référence du nom chez les moïstes ou chez Zhuang Zi mettent en évidence le caractère spécifique du régime du signe dans la culture chinoise où la théorie du langage est centrée sur le nom: le signe est valorisé dans son hypostase supérieure, en tant qu’image.

Sans proposer une mimétique, une vision motivante – pour nul d’entre eux le signe ne copie la chose –, les philosophes chinois plaident pour que le nom rende visible par lui-même l’œuvre de transport depuis la chose au sens, l’expériment de la sublimation sensible / pensable, “la grande simplification”⁸. Dans la pensée chinoise ancienne, le fait de nommer est considéré comme un acte de création semblable à celui de la création du monde phénoménal par le *Dao*, une performance de la pensée qui se montre.

Presque tous les philosophes chinois de la période précédant la dynastie des Qin (III^e siècle av. J.-Chr.), à l’exception des nominalistes, s’efforcent de démontrer l’échec de l’intellect pur et l’inefficacité des conceptualisations abstraites. Lao Zi le fait tout le long de son livre; Zhuang Zi, par son magistral démolissage des nominalistes; Confucius, par le blâme qu’il inflige à “la pensée pour la pensée, la pensée bizarre”.

Le scepticisme sémantique des daoïstes (combien semblable, dans son expression même, à celui de Wittgenstein!) est annulé par leur démarche pratique, par leurs œuvres qui sont autant de démonstrations de l’efficacité de l’image. Lao Zi réussit, à travers l’image, à parler néanmoins de *Dao* dans la propre manière même de *Dao*, ses “définitions” mettent en œuvre une dialectique négative pareille à celle des théologiens du Moyen Âge européen. On transcende ainsi la partialité stérile de l’intelligence abstraite et on y laisse pénétrer la lumière pulsatile du *Dao*.

Zhuang Zi (chap. 12) invente un personnage nommé *Zhi* (“Intelligence”), dont les interrogations à propos du *Dao* ne peuvent recevoir de réponse parce qu’elles demandent la diversité, la scission de la totalité⁹. C’est toujours Zhuang Zi (chap. 13) qui voudrait avoir un

spatiale fondée sur le “corps” pour la cohérence d’organisme du Grand Tout lui-même, pareil à un être structuré de relations d’imbrication et de correspondance.

8. Contaminée par le plaisir que provoque la suggestivité de l’image, nous y avons fait appel à la manière chinoise. C’est l’image qu’un écrivain-philosophe comme Michel Tournier capte dans son roman *Gaspar, Balthazar et Melchior* pour représenter l’étape de la sublimation dans le flux vivant du changement de l’organisme.

9. Dans Zhuang Zi (chap. 22), Huang Di explique au personnage *Zhi*: “Pour connaître le *Dao* il ne faut ni penser (*si*), ni réfléchir (*lii*)”. Les deux verbes apparemment synonymes représentent deux types de pensée: *si*, la pensée basée sur des relations et des connexions, la pensée qui thésaurise, et *lii*, la pensée qui choisit, décide et planifie. *Si* est représenté graphiquement par l’élément “cœur”, situé sous la boîte crânienne, et a le sens de

interlocuteur ayant perdu l'usage de la parole (*wang yan*). Le philosophe l'invente lui-même en la personne du lecteur avec lequel il communique par l'intermédiaire des images et à qui, de cette seule manière, il fait "voir le monde correctement". Ce sont des images qu'il façonne à la manière du charron Bian, un autre de ses personnages, lequel fignole avec soin sa roue et dont l'œuvre ingénieuse, qui "ne peut pas être prononcée avec la bouche", est, comme l'explique l'artisan lui-même au duc Qi Huan, "ce qui convient à la main et qui épouse l'esprit-cœur".

Chez les moïstes le nom semble équivaloir strictement au signe linguistique: il est institué par l'homme, il sert à la communication, le triangle de la référence ressemble à la triade du signe. L'examen attentif de l'explication qu'on donne à la référence nous autorise à croire que Mo Zi n'accepte pourtant pas le signe qui rompt le lien avec son objet réel. Le verbe *zhi* ("indiquer, montrer du doigt"), employé par Mo Zi pour le type de référence, est, à cet égard, une image qui surprend la spécificité de la référence du nom. Le nom est le résultat de cette "indication" démonstrative et sensible – *zhi yi* ("l'indication du sens") – et il conserve l'intention de son créateur de garder ses liens avec la chose.

Dans le cas de Confucius, ce que l'on a étiqueté comme sa confiance dans la sémantique parfaite en opposition avec le scepticisme des daoïstes n'est, en réalité, que sa confiance dans l'efficacité totale de l'image. Pour Confucius aussi, le nom efficient est image: il ne dénote pas strictement; il construit et évoque des configurations hiérarchiques, induit des sentiments moraux. Par la fixation subjective de son halo intensionnel, il s'oppose à la perte et à l'oubli. Sa campagne de "la correction des noms" vise d'ailleurs à refaire une adéquation intensionnelle qui provoque et reperforme l'effet initial du moment mythique de l'acte de dénomination. Ce n'est donc pas un simple retour au sens de base, mais le retour à l'échange symbolique entre la réalité et le sens. La phrase "il faut que le souverain soit souverain, le sujet, sujet, le père, père, le fils, fils" constitue, en fin de compte, la campagne de Confucius contre les noms muets, sa résistance devant la cégradation de l'image en signe vide. Plus que sur l'éthique (dans l'acception qui nous est familière), le programme de Confucius est centré sur une compréhension culturelle du monde, qui ne contrarie pas le "culturel" de la nature, exprimé par le terme-image *li* ("ritualisation"). *Li*, c'est l'image de l'intelligence fondatrice, ordonnatrice, hiérarchisante et rythmique de la nature. Le nom-image a de la mémoire, il conserve le moment initial dont il assure la récréation (il est *mythème*), mais, en même temps, s'enrichit d'expérience nouvelle, ne reste pas innocent, ne reste pas honnête dans l'ascétisme d'une activité signifiante. Son corps vivant, sensible, réagit au changement, "se recharge", "s'alourdit" d'expérience culturelle en enrichissant son référé (il devient *poétème*) ou, au contraire, il s'allège, il "se vide" jusqu'à sa complète destruction (il devient *signe vide*). Aucun des noms que Confucius utilise pour élaborer son système n'est un concept abstrait, tout, chez lui, est image. À preuve, la résistance de ces noms à la traduction par des concepts abstraits, leur pression vers la métaphore ou la paraphrase, leur modification permanente dans chaque nouvelle contextualité¹⁰.

"prendre en considération, rassembler les relations". Conformément à *Su wen*, ce type d'activité dépend de la rate et son symbole est l'élément "eau", qui pénètre en profondeur. *Ling Shu* indique un lien direct cœur-cerveau, connexion qui passe par la langue et les yeux. *Li* est représenté par le complexe graphique les "raies du tigre" (élément distinctif) et *si* (la pensée). Son sens est "penser projectivement, prendre en considération attentivement, réfléchir". C'est une activité dominée par le foie et son symbole est le bois, en tant qu'élan ou force d'accomplissement dans l'acte.

10. Nous proposons comme illustration l'argumentation paradoxale d'Anton Dumitriu. Selon lui, *wu wei* (voir n. 2) serait un concept élaboré au niveau abstrait de la philosophie européenne, équivalent au "moteur immobile qui met tout en mouvement" d'Aristote ou à "l'inquiétude en soi" de Hegel. Il est, pourtant, évident que les deux philosophes font eux-mêmes appel à des métaphores. D'ailleurs, la problématique axée sur le discours philosophique peut trouver dans l'espace chinois un matériel éloquent pour répondre à l'une des questions majeures que l'on se pose: la nature imagée du langage des philosophes fait-elle obstacle à la formulation littérale finale des Principes Premiers?

6. Pour les penseurs chinois, l'image n'est pas limitée à l'intuition de l'essence et à sa transposition dans le concret. Ce qui détermine la relation de représentation, c'est la manière dont l'image choisit et étale une forme sensible d'où transparaisse le sens de la relation même, qui rende visible le projet ontologique, qui maintienne actif le rapport d'échange symbolique où se trouve le sujet avec son objet et avec soi-même.

L'image peut se définir comme le résultat d'une opération productive complexe qui fait la jonction entre le plan de l'essence et celui de l'apparence, en les exprimant simultanément par une forme sensible qui reproduise la relation même d'inter-change qui la produit. L'image représente d'une manière bidirectionnelle, son adéquation est double. Après sa mise en image, l'objet est modelé sans agressivité et le sujet devient adéquat à l'objet sans qu'on le force à s'autodépasser. Tous les deux vérifient et renforcent leur statut ontologique et acquièrent une dignité accrue. C'est dans ce type d'adéquation "rituelle" qu'il nous semble que consiste la spécificité de l'éthique confucianiste. Le rituel de la réactivation permanente de l'image, la remise en contact du sujet avec l'objet confère à l'image une revalorisation mythique.

La conceptualisation abstraite opère seulement dans le plan *wu* de l'essence, elle tient compte seulement du sujet et sa force n'est que présence refusée, négative, c'est le signe de l'absence. Elle signifie par une adéquation unique et non-contradictoire, elle a l'ambition de modifier le statut ontologique du sujet et de l'objet. La conceptualisation se solde par une agression sur l'objet, par son humiliation; en le dépouillant de ce qu'il a de sensible, elle l'appauvrit et le modifie dans son statut ontologique même, pendant que le sujet conquiert une orgueilleuse position de supériorité.

Le monde desservi par la conceptualisation est le monde de la vérité unique, alors que le monde de l'image est un monde dont la vérité en tant que principe essentiel est justement la relativité. Le dynamisme expressif de l'image contraste avec l'orgueil de la fixation, avec la sidération glacée de la conceptualisation abstraite. Le concept suppose un orgueilleux isolement, une unicité et une dénotation strictes, crée autour de lui une zone de discontinuité et d'absence. L'image transforme l'espace environnant dans l'espace de la contiguïté, de la correspondance, de la présence paradoxale, lorsque le sens est envisagé en tant que forme, et la forme en tant que sens. En transformant le couple *wu / you* dans les termes superposables *vide / plein*, nous pouvons affirmer qu'un concept exprime le vide par le renoncement et par le remplacement/vidage, alors que l'image exprime le vide par le plein, par l'incorporation, par le fusionnement. En faisant fondre l'abstrait du monde dans son concret, le champ d'irradiation signifiante qu'institue l'image est une réalité encore plus réelle. Un état d'analogie maximale s'instaure ainsi, qui matérialise, qui élève le degré de la présence. Tout ce qui est "de ce côté-ci" renvoie à quelque chose "de ce côté-là", la surprise de l'absence se réalise par une augmentation de la présence non seulement quantitativement, par addition, mais surtout qualitativement, par réduction et contraction; c'est une sublimation qui introduit une tension dans ce mouvement déférent et prudent de recul, spécifique à la dynamique chinoise, qui donne aussi la spécificité de la modalisation spatiale¹¹. Le degré maximal de présence instauré par l'image est la conséquence

11. Modalisation spatiale spécifique qui utilise les couples corrélés des paramètres supérieur / inférieur, intérieur / extérieur et comme terme de référence le milieu, le centre mobile, le pivot connecteur. À partir de ces concepts on peut identifier l'espace ontologique où l'essence précède l'apparence, l'espace mythique avec la hiérarchie céleste / terrestre, l'espace politique avec la hiérarchie pouvoir / soumission, l'espace éthique avec les repères homme supérieur / homme ordinaire, l'espace culturel avec les paires civilisé / barbare, cultivé / inculte et l'espace esthétique qui met en jeu les couples art / non-art, contenu / forme, non-exprimé / exprimé, fermeture / ouverture. À remarquer la valorisation maximale du plan supérieur, soldée par un transfert permanent du plan inférieur au plan supérieur, dans ce mouvement de contraction, de condensation, de "simplification", d'essentialisation. C'est en cela que consiste, croyons-nous, la "chinoiserie" des arts chinois: la compression du grand dans le petit, l'attention pour le détail qui révèle le tout, la finesse et le raffinement qui supposent la minutie. L'ostentation du plan de l'apparence par la suprasaturation de la forme mène à la déconstruction, dans le but d'atteindre l'essence, et c'est ainsi que l'on explique l'esthétisme et le formalisme poussés à l'extrême.

de l'éclatement du concret dans une forte matérialité. On a remarqué d'ailleurs, à cet égard, à maintes reprises, le fait que le périmètre chinois de toutes les formes de représentation est puissamment dominé par l'iconicité et le symbole. La tension de l'ineffable glissement du sens vers la forme et de la forme, vers le sens fait naître la "poéticité", matrice fertile qui engendre des sens en s'auto-engendrant, comme une "mise en abîme" du pouvoir du *Dao* dans l'écriture du Grand Texte.

7. L'essence de l'opération de mise en image exprimée par le dicton *yi jian zhi yin* ("des choses qu'on te montre, tu dois en voir la face cachée") est récupérée par l'esthétique chinoise dans la théorie de la représentation. À son tour, la poétique fait de *yin* (la dissimulation, l'occultation) sa principale figure de construction. Il n'y a que cette homologation qui nous fait remarquer la superposition de l'image appartenant à l'outillage conceptuel des philosophes et de l'image artistique. Les ressemblances des colonnes explicatives de *Yi Jing* et des images connues sous le nom de *bi xing* ("les analogies") de *Shi Jing* sont observées par toute une pléiade de poètes comme Jiang Shihan (*Shi xue zuan wen*) ou Zhang Xuecheng (*Wen shi tong yi. Yi lei. Xia*). Tout comme pendant la période préclassique, on ne peut même pas parler d'une spécialisation par domaines¹²: l'image dont Lao Zi fait mention pour la première fois peut être revendiquée très bien par l'esthétique. L'image du *Dao*, qu'il tente de capter, nommée par le philosophe *da xiang* ("la grande image") a été par la suite identifiée avec le beau¹³. "Celui qui maîtrise la grande image, c'est vers lui que se dirigent tous les regards", dit Lao Zi (chap. 35) à propos du pouvoir de "la grande image sans forme" (chap. 41). Par "l'image avec forme" il entend le nom et pour construire "l'image sans forme" il crée la notion correspondante de non-nom. Seule l'incorporation du non-nom par l'instauration d'une forte négativité, par la mise en évidence de l'image dans sa processualité, dans son intériorité paradoxale – une image qui se crée sous nos yeux –, sert à Lao Zi à forcer la barrière des mots et à presque atteindre le Vide dont tout prend naissance¹⁴.

La façon dont Zhuang Zi (chap. 13) lie la grande image à *yi* (le sens, le propos) le rapproche du point de vue exprimé dans *Yi Zhuan*: *Yan*, la parole, en tant qu'image avec forme n'a qu'une valeur limitée, ne peut saisir, épuiser (*jin*) le sens de la grande image inexprimable, "ce qui reste", "ce qui échappe" (*suo sui zhe*). Pour *Yi Zhuan* (*Xi ci shang*) la même relation image / sens est marquée à deux paliers: *shu bu jin yan, yan bu jin yi* ("l'écriture ne peut saisir la parole, la parole ne peut saisir la pensée"). Devant cette impossibilité, les sages chinois ont eu recours aux "images des choses pour exprimer la pensée et ils ont créé les trigrammes pour remplir le vide de la connaissance." *Yi Zhuan* considère donc la totalité de ses trigrammes comme "la grande image", le modèle du monde. On ressent chez lui la même nostalgie, qu'on retrouve chez Zhuang Zi, devant l'impossibilité d'outrepasser les signes chronophages, la même confiance dans la force de l'image de faire la pensée se montrer directement, sans pertes.

La méfiance que montre Zhuang Zi devant la possibilité de représenter le sens-essence par l'audible et le visible, se rapporte à l'image extérieure qui compromet l'image intérieure (*yi xiang*, "l'image du sens"), au mot dénotatif, à l'écriture plate.

12. Les domaines de la pensée chinoise ancienne ne sont pas compartimentés en disciplines strictes, en "sciences". On a affaire ici à une perspective globalisante, holistique de l'objet qui est Le Tout, pour lequel il faut adopter une méthode d'approche adéquate.

13. Dans son ouvrage *Bi fa ji*, le peintre Jing Hao de l'époque des Six Dynasties (III^e-VI^e siècles) identifie la beauté (*mei*) à la vérité (*zhen*), l'essence de la nature; pour lui, peindre, c'est dessiner: on passe à travers la chose, on la met en image et, ainsi, on obtient sa vérité.

14. *Wu*, traduit souvent par "non-existence, néant", est le plan "sans forme", la "présence négative". C'est une négativité qui contient la possibilité de passer à l'affirmation (depuis Lao Zi déjà, *wu* contient *you*), ce n'est pas du vide pur, du néant pur, comme le néant bouddhiste.

Le vœu de dépasser l'image, *xiang wei* ("la recherche de ce qui se trouve derrière l'image extérieure"), devient l'idéal esthétique des créateurs de la Chine après le III^e siècle, sur le fond de la mentalité nouvellement créée par l'École des Mystères et par la propagation du bouddhisme. À partir de cette date, l'investigation de l'Univers, de son mystérieux ouvrage subtile (*wei miao*) assume sa joie et sa plénitude déjà annoncées par Zhuang Zi – cet hédonisme essentiel sous la formule *wu le* qu'exaltera plus tard un poète comme Wang Xizhi (*Lan ting ji xu*).

Le refus du langage dénotatif, linéaire, qui ne peut exprimer entièrement et en remettant en harmonie l'expérience du déchiffrement du mystère, culmine chez les poètes de la dynastie des Tang dont l'idéal est d'atteindre "l'image derrière l'image" (*xiang zhi xiang*). Pour l'accomplir, les artistes chinois élaboreront une stratégie poétique sophistiquée de l'incorporation du silence¹⁵, à travers une gamme de plus en plus raffinée de figures de construction, dans leur tentative d'élargir sans cesse l'espace d'absorption de l'œuvre, afin de renforcer sa capacité de conserver la mémoire vivante, le vécu.

Références bibliographiques

- Allinson, R. E. 1989 — *Understanding the Chinese Mind*, Londres, Oxford University Press.
- Cao Chu 1982 — *Zhuang Zi qian zhu*, Beijing, Zhonghua shuju.
- Chen Yuying 1992 — *Lao Zhuang xin lun*, Shanghai, Guji chubanshe.
- Dumitriu, A. 1987 — *Culturi eleate și culturi heracleitice*, Bucarest, Editura Cartea Românească.
- Feng Xie 1984 — *Zhexue da cidian*, Shanghai, Cishu chubanshe.
- Feng Youlan 1985 — *Zhongguo zhexue jianshi*, Beijing, Daxue chubanshe.
- Kong Yingda 1987 — "Xinci lilun tan", dans *Xincixue yanjiu*, Beijing, Yuwen chubanshe, pp.120-140.
- Larre, C. / Rochat de la Vallée, E. 1992 — *Les mouvements du coeur*, Paris, Éditions du Cerf.
- Liu Chanlin, 1988 — "Yi Zhuang de lei gainian he moxing sisiang", dans *Zhongguo zhexue shi yanjiu* 3, pp.11-17.
- Mei Li / Lin Jinnbao 1991 — *Mo Zi*, Changsha.
- Qiu Weicong 1987 — *Li Er Dao Dejing*, Zhengzhou, Guji chubanshe.
- Wang Dapeng 1985 — *Zhongguo lidai shihua xuan*, Changsha.
- Wang Hongyuan 1993 — *The Origins of Chinese Characters*, Beijing, Sinolingua.
- Wang Lin 1992 — *Xun Zi*, Beijing, Zhongguo shuming chubanshe.
- Zhou Yunzhi 1984 — *Xian Qin luoji shi*, [s. loc.], Zhongguo shehui rexue chubanshe.
- *** 1986 — *Ershier Zi*, Shanghai, Guji chubanshe.
- *** 1981 — *Zhongguo zhexue shi lun*, Shanxi, Renmin chubanshe.

15. Voir, à cet égard, Florentina Vișan, "Poetica chineză și retorica incorporării tăcerii" ["La poétique chinoise et la rhétorique de l'incorporation du silence"], dans *Studii și cercetări lingvistice (SCL)* 41 (1990), 1, pp. 35-41, et "Poetica daoistă: Poetica poeticului, Metapoetica" ["La poétique daoïste: La poétique du poétique, La métapoétique"], dans *SCL* 43 (1992), 5, pp. 451-456.

On 'Visible Culture' and the Belief in Resonance in China and among the Chinese Diaspora

Șerban Toader

The following article is a prolegomena to a more comprehensive study (to be published as a book) on visual culture in China, as well as among the Chinese communities across Asia. The material required for such work is undoubtedly vast; therefore, from among a large number of cases with a touch upon the visual culture, the ones with strongest roots or best represented in what one may name 'visual/visible culture' will be selected and discussed. Thus, for example, instead of talking about the art of cooking, or about the practice of meditation in China, two subjects to which the visual element is not foreign, I intend to focus on cultural phenomena that range from commercial advertising to subjects as profound and sensitive as the Taoist Anthropology and the political mysticism. Another basic criterion in selection is the religious or quasi-religious character of the cases to be expounded. Certain phenomena, mainly those directly connected to the religious practice, do not need any proof concerning their category. Yet, numerous cases are not evidently religious, and one reason to judge them from such viewpoint is their non-affiliation to strictly religious institutions (Buddhism, Taoism) and their activities. Such cases might either vaguely belong to both religions (or to a 'Chinese Religion', based on the cult of ancestors and the cult of prosperity) or to a daily cultural practice with a superficial religious character, often classified as 'superstition'.

All cases selected are concerned with present-day life and practice. Nevertheless, elements placed at the origin of today phenomena, from the remotest to more recent ones, will be given appropriate attention, as long as they are able to support contemporary facts.

Much of the material gathered is the result of personal field research between 1992 and 1999 (with interruptions) in Mainland China, Taiwan and several countries in S-E Asia. Significantly helpful (and of long duration) were my constant visits to the Taoist mountain Qingcheng during my scholarship in Chengdu (Sichuan University). Not less helpful were the visits to Lijiang (Yunnan), where certain traditions are seemingly well preserved. Precious materials have been gathered as well in Taipei and around the city. The countries in S-E Asia visited include Thailand, Malaysia, Laos and Cambodia, where the Chinese Diaspora is very well represented and certainly influential. Besides interviews with local people (resulting in personal notes), my materials contain sketches and photographs.

Yet, my research could not have been satisfactory without the generous guidance from my teachers in Beijing, Chengdu, Kunming and Taipei.

Regarding the bibliography, an impressive number of titles were published in Mainland China in the 1990's, and the information contained will be properly selected and included in this study, as much as available. Except books by authors from both Mainland China and Taiwan (in Chinese), numerous titles in English, mainly regarding Chinese visual arts (and visual culture in general), have been available and greatly helpful. Other materials are fragments from periodicals, newspapers, prospectuses, advertising items, fliers, etc. Not all the

advertising/propaganda materials (coming from various and most unexpected sources) are technically mentioned. The photographs and sketches, also translations from Chinese, without a mentioned author belong to the writer of this article. Photographs or sketches from various sources are provided author and location.

The article is structured according to four themes; the book is designed to include more themes, and each will be discussed on the basis of an increased number of examples.

1. The belief in 'resonance' and the source of wealth and longevity

The round copper coin (ill. 1): although mostly stylized (ill. 2, background wall), the traditional coin motif can be noticed in both lay and quasi-religious contexts, where it regards the cult of prosperity. Either the original shape of the coin, or stylized versions, are believed to create a 'resonance' (according to the notion of 'sympathetic magic' used in ethnology) with the domain (or the source) of prosperity. Changing the words, the subject who wears or displays the image of the coin attracts prosperity. The household where a 'prosperity ensemble' (that includes a deity image, coins, amulets, gilded-paper ingots, etc.) is displayed is able to attract prosperity. In some cases the syntagm *zhao cai* ('attracting fortune') expresses this wish literally, among the rest of figurative symbols. There are degrees and nuances as well; thus, displaying copper would attract copper. The display of golden ingot attracts gold (see for example the Buddha Maitreya, Mile Fo, in ill. 3, holding overhead the golden ingot).

Several details on how to consecrate a statue before starting to worship the god represented are necessary. Statues representing religious figures are consecrated by introducing, through the base orifice of the statue, various objects, such as cereals, metal and cloth. By this process

the initially inert statues gain life. A connection has been created between the statue and the mineral and vegetal kingdoms, as well as between the statue and the worshipper. Unconsecrated statues remain mere artisan works. In addition, a full statue, for instance a



massive piece, will remain from the very beginning a simple souvenir, not a cult object. Statues need to be empty if one wishes to consecrate them and worship gods through them. An interesting fact is that the process of consecration starts virtually when purchasing the statue. At purchase time, the deity figure is not actually 'purchased', *mai*, but 'invited', *qing*. Using the verb 'to buy' instead of 'to invite' in such situations is impolite and, accordingly, fated to failure.

The association of Chinese Buddhism with the desire of prosperity is often criticized by Buddhist Westerners, and the argument is that the domain of the sacred should not be transformed into a cult of prosperity. This may be the reason for which some Westerners prefer the Tibetan Buddhism or the Southern School (not to mention the Zen discipline) instead. This point of view is partly justified, as the Westerners of Buddhist belief are often coming from already wealthy countries, and are, as a matter of fact, enjoying a prolonged pilgrimage relying on their savings. The situation is exactly the opposite regarding the sedentary Chinese believers (even being in Diaspora): they need to keep a constant relationship with their gods, preserving at the same time their long tradition of trade, to ensure prosperity for the entire family. This should

not become a problem of 'good' or 'bad', or of subjectively judging other peoples' mercantilism. The essential fact is that the earthly life is not separated from religious goals; to be noted that a part (more precisely: the first part, before human use) of any of the goods is offered in the first place to the gods.

The nature of offerings and the way of transferring them to the other world – 'transfer by offerings' – will be discussed in detail in the forthcoming volume.

Regarding the supporting material used for the coin motif, one may notice, though, a tendency to simplify, and in such case the material is no longer relevant.

A good example is the following one: numerous sidewalks in Taipei are made of red slabs (*hongzhuan*), carrying the coin motif (ill. 4). This is the case of using a traditional motif, either consciously or unconsciously, for urban purpose and in a contemporary context. Interesting as well is the fact that the sidewalk is frequently the parking space for thousands of scooters, while one meter underneath the authorities are installing the optic cables for the future 'cyber city'!

By the same mechanism of resonance, the display of the character *shou* ('longevity') is believed to ensure long life. Compared to the coin motif, which is figurative and less stylized, *shou* originates from an already abstract code – the Chinese writing – and is highly stylized, often difficult to recognize (ill. 5).

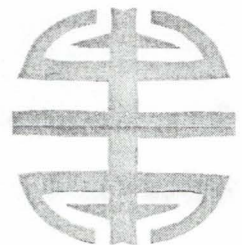
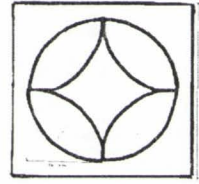
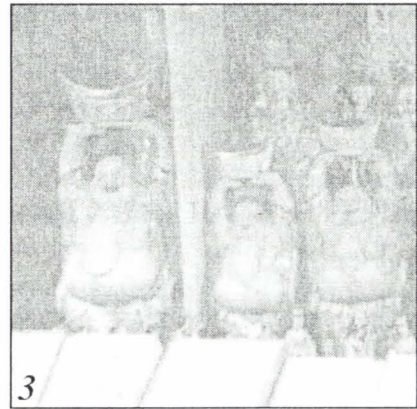
Besides the coin motif and the character *shou* (used in order to attract fortune and longevity), more complex cases of words that, possessing naturally a phonetic component, are functioning through this component, are the ones of characters *yu* ('fish') and *fu* ('happiness'), respectively, aimed to attract abundance and happiness by the phenomenon of homophony.

We could build the following scheme to view their function:

figurative representation →	<i>yu</i>	→ <i>yu</i> , 'abundance'
of fishes (ill. 6)	the phonetic part of word	transfer by homophony
	'fish' is evoked	

According to this mechanism, the wish of prosperity is expressed by displaying the image of fishes (*yu*); in this way, the homophonic 'abundance' (*yu*) is evoked.

A 'symbolic ensemble' can become even more complex by suggesting certain syntagms or disyllabic words, for example: an image representing several fishes (ill. 7) is read as *duo yu*, 'plenty of fishes', homophone to *duoyu*, 'abundance, excess'. Or: the character *fu* ('happiness'), disposed upside down (*dao*), is able to syntactically suggest the sentence *fu dao* 'happiness is coming', or, inverted, the syntagm *dao fu*, 'coming happiness' (ill. 8). These are only two examples regarding the display of character *fu*, 'happiness'. In these examples the character *fu* itself is used for the purpose of attracting happiness. Compared to *shou* ('longevity'), which is simply displayed in its original position (although more or less stylized), *fu* ('happiness') is able, according to its position, to create syntactic games as seen above.



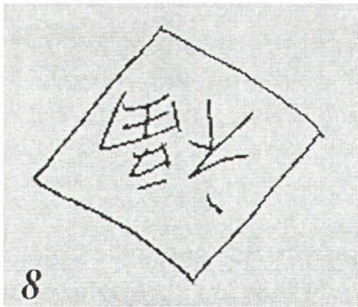
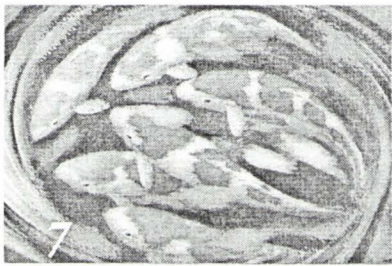
Nevertheless, the principle of homophony applies to the concept of happiness as well. The image of the bat (*fu*, homophone to *fu*, 'happiness') is used as a motif to phonetically suggest the word happiness (ill. 9 and 9bis). According to personal observations, there is a belief, too, that seeing a living, real bat can attract happiness.



6

A further case in which the phonetic part of a word is involved is the one of 'lucky/malefic' (or 'tabooed') numbers, such as: A) *ba* ('eight'), pronounced in Cantonese *fa*, homophonic to *fa*, 'growth [in wealth]'; B) *si* ('four'), approximately homophone to *si*, 'to die, to pass away'.

These are in fact situations in which the phonetic part plays the complete role, by creating a vocal resonance with the domain to be invoked, as the belief goes. The graphic part (i. e. the Chinese character) seems to no longer play a role, since the characters can be purely replaced by figures (8 or 4) currently used throughout the world – the Arabic figures. One may state that the case of 'lucky numbers', where the phonetic part is the actor, is at the opposite side from the use of the coin motif: in the latter case the phonetic part plays nearly no role, while the 'resonance' is intended through the visual component.



8

Nevertheless, they are complementary: what the copper coin does in the visual realm, does the word *ba* ('eight') in the phonetic realm. The displaying of the coin is believed to create a visual resonance; the word *ba*, when uttered, creates a phonetic resonance. The purpose: to ensure prosperity, by calling in the source of wealth. One may encounter a triplicate *falba* (888), and not only in Chinese New Year's greetings and songs, but used as well in telephone numbers¹, website domains, e-mail addresses

or portal ID's! Needless to mention the use of character *fa* ('growth') in company names or personal names.

1. "Zhongfu Market, a modern cellphone shop in downtown Beijing looks like a normal mobile phone outlet. (...) But it is on the second floor where the real business is done. Here, the mobile phone numbers are issued or, to put it more precisely, sold. The more lucky figures in a number, the higher the price./ 'That is one of our better ones [the saleswoman says] – three times the eight' she says and points proudly to a number ending 8988./ The eight means wealth and long life, according to Chinese myth. The saleswoman explained that that is why the number is not so cheap: It is tagged at 1,220 yuan (US\$ 147), higher than most of the other numbers. Naturally, an 888 is much better, the sales clerk whispers confidentially. However, that would cost 'at least 10,000 yuan (US\$ 1,200)', she adds./ The business with the lucky numbers is a sign that the old traditions and superstitions are gaining significance once more with the opening of the Chinese economy. Numbers have been playing a special role in Chinese mythology from way back. The eight – *ba* in Chinese – is considered particularly lucky because it sounds similar to *fa*, the word for wealth./ The six (*liu*) stands for a good, friction-free life, according to an old proverb, while the nine (*jiu*) is considered lucky because it sounds similar to the word for eternity and holds out promises for a long life. Tens of thousands of Chinese couples wait every year to get married on Sept. 9, which is seen as an especially lucky day./ Because the Chinese language consists of a limited number of syllables, many combinations of numbers sound like individual sentences. The 518, (*wu yao ba*), for instance sounds like 'I want to become rich.'/ In Hong Kong and southern China, on the other hand, the 289 is in high demand. The figures sound in Cantonese like a slogan in a bank's brochure – easy, long-lasting wealth." ("Lucky phone numbers sought after in China", www.taipeitimes.com, January 20th, 2001)

Regarding the *si* ('to die') character, this should be placed among the Chinese taboos. For instance, certain subjects would avoid buying four meters of a material, choosing to buy, for instance, 3.5 or 4.5 units. Such persons would avoid moving to the fourth floor or choosing the fourth day of a month to start a business, etc.

The examples above are solely a part of what one may call 'beliefs' ('superstition' proves unsatisfactory). It is not my purpose in this article to touch the complex subject of geomancy (*fengshui*), where numbers, hours and cardinal points are of most importance.



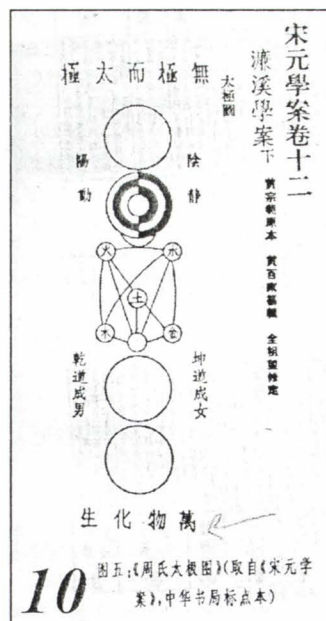
2. *Taiji* extravaganza

Taijitu (lit. 'the *taiji* image') is, no doubt, a widely known emblem. I will be short on what concerns the familiar aspects of the symbol; on the contrary, I would stress a number of curiosities and unsolved matters related to the subject. The *taijitu* is probably the best known symbol regarding China and its culture, as seen through Westerners' eyes.

There are basically two representations of the *taiji* concept: A) Zhou Dunyi's (Song dynasty, 960-1279) *taijitu* illustrates, according to the school Lixue, the cosmogony. In his diagram, the five elements (or movements, *wuxing*) appear as well (ill. 10). I will not discuss this version of *taijitu*, as it has not a widespread symbolical value; B) *Yin-yang yutu* ('Yin-yang fishes', ill. 11).

The materials available for researching this symbol are comprehensive, ranging from their Taoist esoteric function to contemporary philosophical speculation. The function of *taijitu* can be interpreted from several layers, or, in a more complex way, in different dimensions.

My goal in this article is not to discover an explanation to the profound meaning of this symbol (a real challenge in fact), but to expound certain extravaganzas regarding the use of *taijitu* in our days. Nevertheless, several fundamental data on *taijitu* are necessary in advance. The image as known nowadays (the 'yin-yang fishes') is, if we are to trust Li Shen, attested relatively late in China². We can not state this regarding the concept *taiji*, attested, for example, in *Yijing* and *Hanshu* (Li Shen, p. 51). Thus, we should note that a distinction between the concept and the graphic illustration of a given concept is necessary. An earlier author, A. Bulling, considers the *yin-yang* sign as a development, a synthesis of various spiral patterns (and concepts) existent before the Han period (206 B. C.-220 A. D.).



2. According to Li Shen (p. 155), one talks of 'yin-yang fishes' as late as the beginning of Ming epoch (1368-1644). During the Song dynasty (960-1274), the scholars were involved in studying the concept of reciprocal containment of *yin* and *yang*. The task of graphically representing the concept will be taken over by their successors (p. 64).

Yet, neither a clear date in his comment, nor source and date for the *yin-yang* illustration he provides (ill. 12) are available in his book³.



The functions of *taijitu* are:

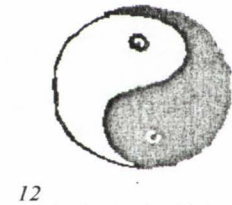
A) Abstract representation of a Cosmic fundamental law; it is a law of unity and alternation of two complementary aspects, a law of reversibility where one aspect pushed to the extreme point becomes its opposite⁴. It is a law of unity between the sustained and the sustaining⁵. Numerous examples concerning this thought can be provided from as early a book as the *Yijing*. It is the core message of books like *Daodejing* and *Zhuangzi*, where the former is aphoristic, while the latter repeats the message in many of its parables.

B) The emblem/sign of Taoism as a religious institution.

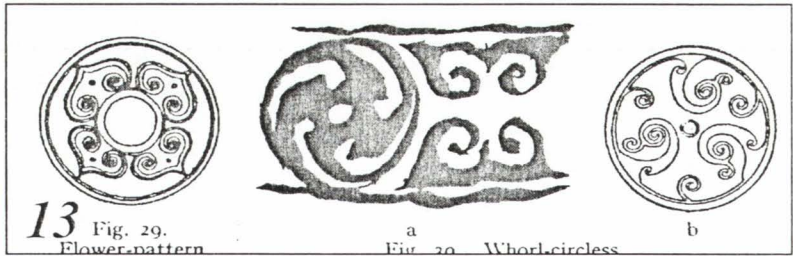
C) Apotropaic symbol. The display of *taijitu*, together with colored trigrams (*bagua*), frequently painted on an octagonal mirror (ill. 15), ensures

protection by warding off malefic spirits; it ensures as well regular season/energy succession, etc.

What I intend to stress regarding this theme, as I said above, is the wide usage, and this is obvious for many observers, of the *taijitu* in eccentric situations, often situations without a direct relationship with the Taoist religious practice, not only in Asia, but also in Europe. In Asia, one may discover the *taijitu* as sign for commercial companies, foundations, Qigong schools, traditional medicine centers, pharmacies, banks, etc. As long as imposture is not involved (by fake fortune-tellers for instance), the use of *taijitu* in various fields is justified. Despite the lack of a direct



relationship with Taoism, the use of *taijitu* is not without reason, either profoundly or superficially, unconsciously or consciously. Concepts and symbols are frequently used in daily life despite the fact



3. "Whorl-circles are used throughout the Chou [Zhou] period, especially during its second part (...). Some contain three, some five, and some even more spirals (ill. 13). Typical is a certain trend towards unification, which becomes more and more outspoken from the end of the Chou period onwards and in the Han period. The whorl-circle eventually develops into the sign for 'yin and yang'; it consists of a circle which is divided into two parts by a spiral, one part of the circle symbolizing *yang* and the other *yin* (...). The spirals at both ends curve round a dot which represents the sun or moon respectively. The sign now combines within one circle the changes of day and night, of sun and moon, and of winter and summer; in fact, it is the highest possible unification of all the various meanings formerly expressed by a great number of different patterns. It is the sign of the greatest cosmological and metaphysical meaning standing for all changes in the universe including the orbit of human life." (A. Bulling, pp. 48-51)

4. "When beings and plants are all in flourish, they turn to path of wither" (*Daodejing* LV).

5. It is Tsai Chih Chung's inspired work that can richly illustrate this thought by artistic means: in ill. 14, Zhuang zi is explaining to Hui zi the role of the 'useless' (*wuyong*) as the sustainer for the 'useful' (*youyong*). As seen, despite the fact that the 'useful' occupies a small part on ground (as much as the surface of soles allows), the ground would not have been firm without a large mass of 'useless' (or 'unused') space around and deeper below one's feet (Tsai, p. 111).

that few subjects may be able to explain or classify them. They may be just aware they belong to the remotest wisdom of their country. In China, elements of both Confucianism and Taoism are utilized as a common cultural ground, but sometimes no distinction between the two schools is made culturally.

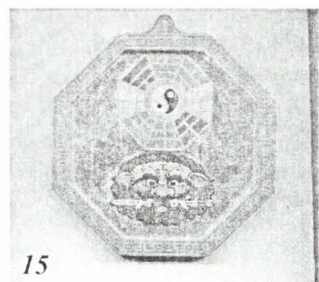
It is not the same case when Asian symbols are utilized far away from where they have originated, as we traditionally believe. I will provide two interesting examples:

One day, among heavy traffic in Bucharest, I noticed a car with the stylized *taiji* symbol painted on a dark background. It was a mortuary car and I presume not one reserved for the few Asian dwellers among a Christian majority!

The other case related to the use of *taijitu* as noticed in a non-Asian country is more complex and it may take time and resources for research. I would try, though, to preserve the just proportions within this article.

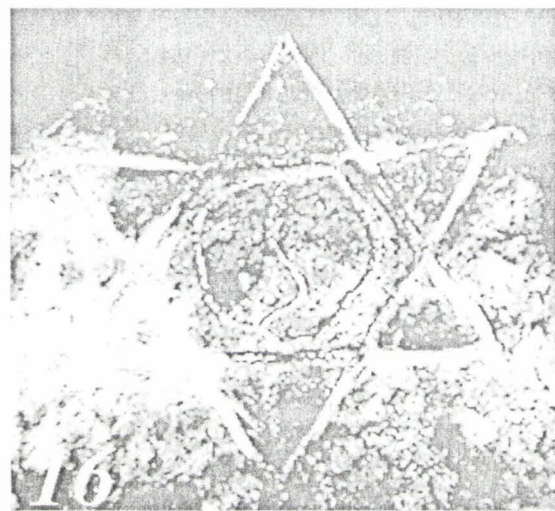
In the mid-1990's, I learned from the Romanian media that a sanctuary caved into the soft stone wall of a hill had been discovered in Șinca-Veche (Brașov County), circa 200 km off Bucharest. What drew my attention (once the material for archaeologists in Romania is relatively abundant) was a graphic complex that included *taijitu*, chiseled into the wall of a niche, inside what seemed to be the main chamber of the sanctuary. I visited the site myself and discovered an image that resembled the *taijitu*, yet, compared to the black and white 'yin-yang fishes', both 'fishes' were here convex (ill. 16), non-colored. That is, not a pair of opposites (according to the black/white contrast), but a pair of identical 'fishes'. As the chiseled image had a patina on it, I hypothetically dated it from at least 1-2 years old at that moment (1995), back to any date in the past, before attempting to interview the local people. I was conscious, in fact, that no speculation on dating was appropriate before the archeological work. One should mention that the sanctuary could be a proto-Christian church. Yet, it is difficult to believe the *taijitu* on soft stone in this site is as old as the sanctuary itself!

For my study it is not the dating the most important, but the pure interest in *taijitu*, even in a time when the information circulates more and more rapidly. The reason and the interest of using certain traditional Asian symbols nowadays in the Western world, by Westerners, deserve our attention. Of course, the older such use (and particularly the use of the *taiji* symbol), the more interesting scientifically⁶.



6. Following my question "why we have heard so lately about the images in the sanctuary?", a senior local answered: "initially the entrance was narrow and people were afraid to enter because there were many bats inside." Probably at the moment when the sanctuary became accessible (the late 1980's or the early 1990's), the two symbols, *taiji* and David's star, were discovered. Since then no archeological research has been done (as far as I know), thus, the dating of the site remains a question. One particular point of view can suggest a date, i. e. the vogue of oriental disciplines, often eclectically considered, current in Romania during the 1980's (despite ideological limitations). New pieces in the puzzle came to my knowledge the following years. Firstly, I found, in an antique store in S-W China, the same two symbols (*taiji* and David's star) combined in a similar way, on a snuff-bottle (or perfume bottle), probably dating from late imperial China. This ensemble of motifs and the general design suggested a Tibetan origin or a product related to the Tibetan market. Secondly (ill. 20), the use of

Nevertheless, non-standard, richly stylized *taiji* images are found in China as well. It is the case of the wall cloth (or table cloth) in ill. 17, where, on an indigo background, the two fishes are no longer represented as an alternating pair (black/white, concave/convex), but as a couple of identical fishes, facing opposite directions. Instead of eight different trigrams, one could see solely the eightfold Qian ('Heaven') trigram.



This case might be interpreted as a consequence of denaturation; yet, the intention to illustrate the Heaven circularly, around the circled fish-pair, is possible as well. Other motifs found here are: octagon, circle, vegetal motifs. To be noted that this is an artisan article purchased from among the Bai population in Dali (Yunnan).

The following example clearly illustrates how the *taiji* symbol is stylized and used for commercial purposes (ill. 18). Besides the *taijitu*, the telephone card carries the image of one of the Eight Immortals, Zhang Guolao⁷.

One may say that two functions are pursued. Firstly, the *taiji* symbol (suggestively made up in this case of two phone receivers, black and white), to ensure a good functioning of the business, found not only on cards, but also on advertising items. Secondly, by a plastic/magnetic object of daily use, specific to contemporary life (a world becoming more and more one of the electronics and the IT's), the card user is reminded archetypal characters in Chinese tradition.

Regarding the last example in this section (see ill. 19), it would be difficult to specify the actual relationship between the image and the *taijitu*. At the time the photograph was taken on Mountain Qingcheng (1993), I did not imagine the statue would be compared with the *taiji* symbol in an article. The peculiarity of the image stands on the fact that, although placed in a religious space (Taoism), it reveals the idea of both children play and sexuality. But, in fact, this is the most appropriate space to talk of paradoxes.



It occurs that images of Asian origin are misinterpreted or explained as *mandalas*, and the *taijitu* is no exception. I do not consider appropriate that any circular Asian image be generically classified as a *mandala*, as it happens in the case of Asian dresses, the 'kimonos', named so even though they may

belong to either Chinese or Japanese wardrobe, etc. A *qipao* will have in common with the kimono the same continent of origin, yet, they belong to two different countries and are used in quite different situations.

motifs very similar to the Chinese *taijitu* on Neolithic ceramics on Romanian territory (from Petrescu-Dîmbovița *et. al.*, p. 659). The materials available are still insufficient; no conclusion would be appropriate.

7. Historical Taoist character from Tang dynasty (618-907), famous for his longevity. According to popular belief, he is riding face-back a miraculous white donkey, able to carry him 10,000 *li* every day and fold itself like a piece of paper when the night falls (Huang / Li, p. 100).

3. Traditional symbols and images under contemporary garment

My first example related to this theme regards the image of gate guardians (*menshen*, ill. 21). According to the Chinese belief, a pair of guardians (or a single guardian), painted on the entrance doors of a household, are able to protect from evil influence. A good example of such belief can be found in the Ming (1368-1644) novel *Xiyouji* (*Pilgrimage to the West*, by Wu Cheng'en), where malefic spirits or various fantastic entities seem so naive that the mere image of a door guardian would scare them⁸.

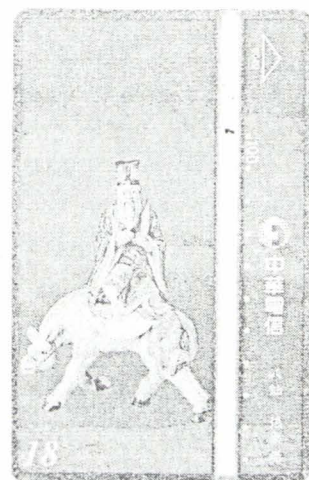
The stone screen built behind the main gate is able as well to prevent them entering the household; a round mirror placed above the door frame has the same function; the former case will be analyzed in a chapter dedicated to sacred architecture in the book.

In the following example, the gate guardian is not wearing any longer the imperial uniform, but the Chinese army (PLA) one, although he is holding a traditional weapon and is placed horseback (ill. 22).

It is difficult to say if this is a phenomenon of secularization or just natural evolution of symbols. Official involvement is not excluded: along the Chinese history, the Imperial institution played a role in inspiring, creating and encouraging religious currents or behaviors. From this viewpoint, the use of Mao Zedong's picture as a protector's icon (e. g. like the Bodhisattva Guanyin's) is not curious⁹. My opinion is that, despite the atheistic context, the symbol plays its protecting role beyond time and fashions. In such view, this case could not be simply excluded from the religious or magic sphere. Popular beliefs go beyond the official confinement. Objectively, one may say this is the case of synchronization with the present time, where, as a token of archaism, we can still find two perennial elements:

A) The sword; its symbolism is complex, shaped out along ages. It symbolizes in first place the preparedness to fight enemies (compared to common people, devoid of the right of using weapons) and protect people in need. B) The horse is the vehicle, able to increase mobility and fight capacity.

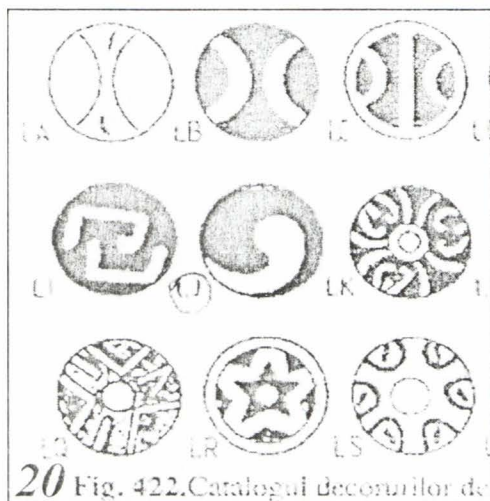
There seems to be a strong magic potential within this ensemble of symbols, though, I consider the image can be interpreted layer by layer, from surface to deeper strata, not only from the magic viewpoint. The image might be intended to function both magically and socially. Magically, against 'evil spirits'. Socially, it may function as when displaying ties, connections or



8. The following fragment depicts a Tang Emperor's story about his suffering of being terrorized by the soul of a dragon sentenced to death as a result of the former's lack of attention... "The Emperor Taizong, unwilling to weary out once again the two Generals, summoned (...), and ordered: 'These two days – despite the silent night I spent – I am afraid the Generals Qin and Hu are tired after such sleepless night guard. My wish is to call in skilled painters and have them paint the two Generals' portraits, then paste them on both gates, thus sparing their vigor, what is your view?' All Ministers, following Emperor's will, selected two painters (...) who made their portraits and placed them on both gates. The night passed with no trouble" (*Xiyouji*, p. 73).

9. "His embalmed body now lies in a mausoleum on Beijing's Tiananmen Square, where gift shops display a host of Mao souvenirs known as Mao-morabilia. (...) Mao is still praised as a patron saint and many motorists dangle his image on their rear-view mirrors./ Rural residents upset at government corruption flock to his increasingly scarce statues to pray for justice" ("A Little Red Disc to Remember Mao Zedong", Christiaan Virant, "China News" [Taipei], December 27, 1998).

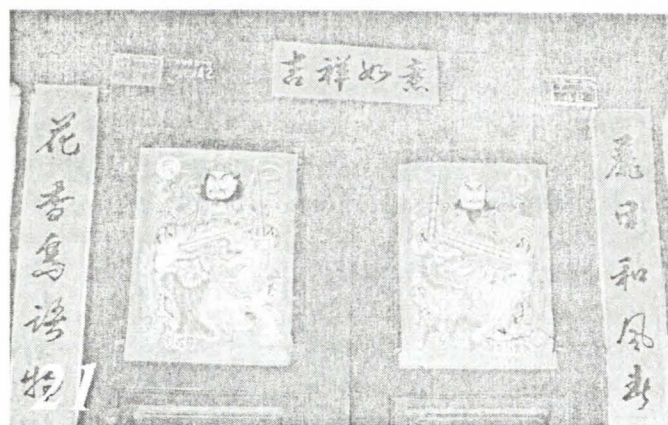
commitments. In the Western world, the wedding ring, for instance, shows a change in social status. Wearing it introduces the subject into a new world and keeps away elements from the previous world. It is not curious that, in Chinese, *jie* ('ring') means as well 'to keep away' or 'to avoid'. In the Far East, wearing a golden or silver ring has a definite signification, according to the hand or finger to be worn on. It means (in China in particular) 'protection from minor people' (*xiaoren*) or 'power' (*liliang*), etc.



20 Fig. 422. Catalogul decoratiilor de...

It is difficult to scientifically prove how protection against evil spirits functions. The tradition shows interesting beliefs, such as the one where 'evil spirits' are said to be scared at simply seeing the image of guardians displayed on gates, which they mistakenly believe as real, as said above, or when they see themselves in the mirror. I will not further develop the subject in this article.

The following two examples are capable to provide an illustration to both the use of traditional images that have suffered changes along time, and the belief in 'transfer' of goods to the world of the deceased. The banknote in ill. 23 is re-designed after the model of the 100 yuan note, currently used in Mainland China.



Instead of the familiar profiles of four contemporary characters on the original note, one sees the triplicated face of the 'hell god'. Colors and inscriptions have been modified: one reads 'Nether world Bank Ltd.' (above) and 'paper money for use throughout Heaven and Earth' (below), on a light-green background. The subjective value of this 'hell currency' is 50 'units', as the earthly price is, comparatively, 20 times lower than the 100 yuan value (five



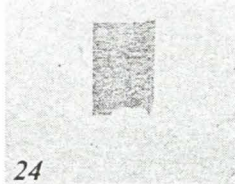
yuan). Such note can be, by incineration, transferred to the deceased, apparently in need for attention and material care from the relatives still alive. A similar function has the simplified, small-sized note (ill. 24), consisting in a rectangular piece of yellow paper with a gilded band applied on its surface. Such 'transfer notes' (or substitutes for paper money) may have been simplified in recent years, yet, simplified versions of both notes and coin-shaped paper money were in fact utilized in the past.

This particular 'note' takes the place of a banknote, as a paper support, carrying at the same time the material the coin is made of: the gilded band.

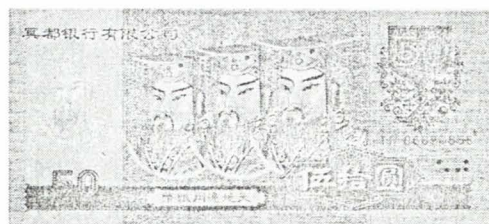
Notes and coin-shaped paper money are used (incinerated or thrown up into the air) either during funerals or posthumously, periodically, with the purpose of maintaining a relationship between the deceased and relatives, as well as to ensure a wealthy post-Earth existence for the former.

The problem discussed in the following paragraph – the traditional design of a Chinese coffin – does not regard the belief in resonance and transfer. My aim is to simply provide an example of original, contemporary use of a traditional image.

The 'flying coffin' in Tsai Chih Chong's cartooned version on *Zhuangzi* might be an interesting example of known, traditional images – and ancient Chinese wisdom as well – expressed through artistic means suitable to and current in our times (Tsai, vol. II, pp. 64-65), ill. 25.



24

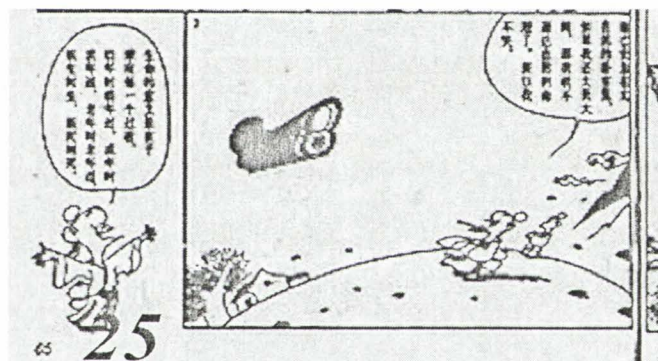


23

Nevertheless, such metaphor could not have been possible unless the traditional coffin had been designed in such manner (ill. 26). Its shape, resembling a flying vehicle, suggests rather an optimistic view regarding the life after death.

Burial is not encouraged these days in large cities in China. The tradition of burial has been preserved, though, in rural areas. I do not provide more details on burial and its accessories in this article.

The final example in this section may not be considered as obviously representative for Chinese images or symbols. The tree in ill. 27 is a commonplace one, as it could be noticed, drawn or painted, in other cultures. In addition, the character for tree in contemporary Chinese is *shu*, as the old, pictographic character *mu* (a powerful concept) is rarely used individually.



25

The image of an apparently mere arbor could not be separated from the symbolism related to the vegetal kingdom. It is not a coincidence that a commercial product (tonic beverage capsule) is associated with the tree image (see the base of the stem). *Mu* represents birth, life and spring, the first phase within the five-element cycle; the corresponding organs are: liver, gall-bladder and eyes.

Such use of traditional images for advertising aims is not singular. It would be insufficient to state that traditional elements are speculated and utilized in purely lay domains. It is not less real that ancient elements are thus structurally used in the appropriate place, possibly in the place where the context calls them.

A comprehensive chapter on the symbolism of the human body and the theory of the five elements/movements will be dedicated in the book.



26

A comprehensive chapter on the symbolism of the human body and the theory of the five elements/movements will be dedicated in the book.

4. Human writing and spirit writing.

Despite the contrast between human writing and spirit writing the title of this section may suggest, one should remember, before proceeding to analyze the following cases, the existence of a belief according to which the Chinese writing is the invention of Huang Di (Yellow Emperor) himself. Thus, both types of writing might be viewed as possessing a

divine origin; a clear, separating distinction between the two types is not helpful. It is as though treating the domain of belief in gods as completely separated from the socio-sphere. The humans are utilizing the 'earthly' writing for both secular and religious purposes. On the other hand, the so-called spirit writing is utilized by trained subjects to cure diseases, invoke the source of prosperity in the given society, etc. From this viewpoint, one may imagine a distinction in degree rather than a distinction between irreconcilable opposites.

I begin discussing the use of Chinese characters in several special situations, where the display of such characters replaces the use of slogans, images or colors, etc.

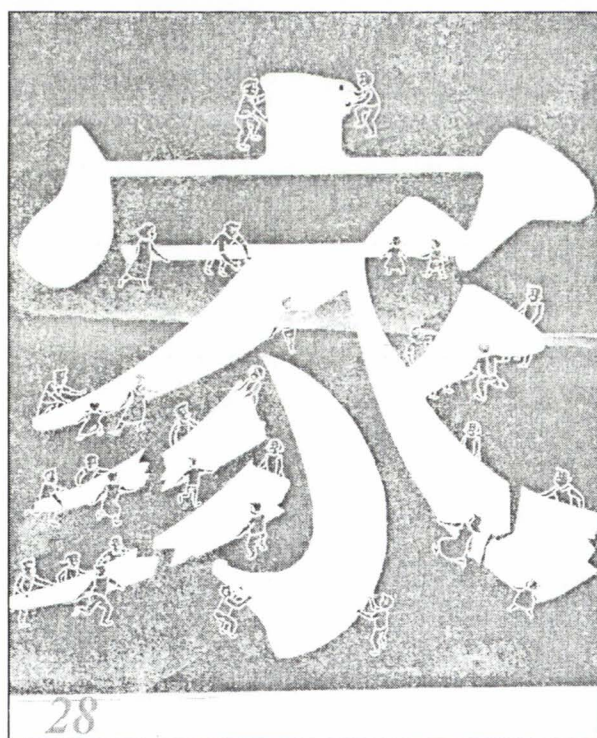
The first example refers to the character *jia* ('household, home'). After the earthquake on September 21st, 1999, in central Taiwan, the newspapers attempted to

convey a message of optimism and an urge to reconstructing the damaged areas.

The character *jia* in ill. 28 is fragmented as a result of the cataclysm; smiling human figures are re-constructing it by bringing all fragments together. The newspaper, in Chinese language, instead of using figurative means (a house or a tower building for instance) or mere slogans, has opted for the character 'house, home' (*jia*), considering it culturally much more appropriate. This is not a case of religious use, yet, one should consider its social importance of encouragement in times of difficulty, among a population that suffered directly or indirectly

from a devastating earthquake.

The following example is the character *shou* (literally 'to keep'). The black character on a white background (ill. 29) signals the home where a person has recently passed away. It is a display for the community to notice the death of a person, but shows as well family's commitment to mourn for the deceased. The display reminds the relatives the need of keeping a constant relationship with the other world, according to the belief that the state of the deceased depends on the behavior of the living ones; conversely, the peace and prosperity of the living ones rely on the goodwill of the deceased. Despite the fact that rationally the 'other world' is difficult to be rendered a comprehensible image, the Chinese popular beliefs do not lack descriptions and counsels on how to communicate with the deceased or with



certain special entities.

The two main beliefs are:

A) The 'resonance' between symbols and images from this world with vital, divine (or rather ideal) domains, such as the prosperity, longevity, fertility, peaceful living, health, etc.

B) The transfer of objects from this world to the other worlds. For instance, by incineration, the objects are transferred to the nether world, for the use of the deceased. Another case is that of offerings transferred to various deities. In such cases, high-ranking or low-ranking deities are offered earthly goods by displaying them on either domestic or public shrines.

Higher entities are offered fruits and flowers; water in small cups is disposed before deity images and fire is maintained without cease. Entities lower in hierarchy, for example the 'Lard God' (Tudi Gong), the local protector, can be offered meat and spirits.

Neither of the above enumerated goods would be incinerated or thrown away post-offering. A cup of alcohol, for example, is splashed against the floor before the deity image. The whole quantity of meat is consecrated, yet the most part would be ingested by the people. Fruits can be offered, after a number of days, to guests, etc.

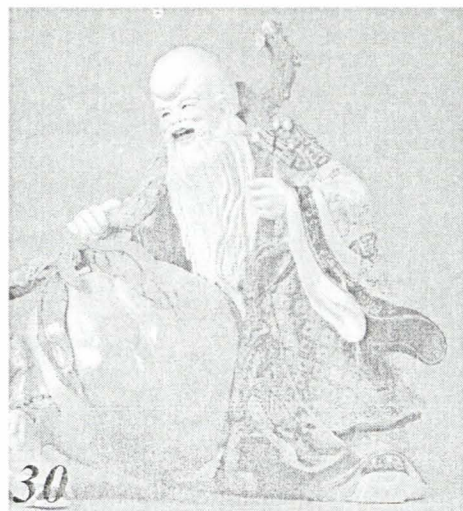
Another interesting example is the character 'longevity' (*shou*), discussed also in the first section. *Shou* can be solely a part in a complex one may name 'prosperity ensemble' (i. e. images and symbols in a syntactic group). While the Longevity God (Shou Xing) is the anthropomorphic representation of the concept of longevity, the corresponding fruit is the 'longevity peach' (*shou tao*) and, finally, *shou* is the graphic, stylized representation of the concept (ill. 30). The deity and the peach are not displayed as much as the stylized character *shou* appears as a motif in clothing, paper cut, etc. The pictograph (and all characters combined with or derived from pictographs) has a morphological correspondence with the represented object. They regularly represent the man, natural elements, plants, animals, etc. Thus, they might have in certain cases a symbolic function according to the phenomenon of resonance.

An interesting example is the one of picto-phonetic characters (*xingshenggzì*), e. g. *mang* ('busy'), *kuai* ('fast'), *man* ('slow'). All three characters have *xin* ('heart') as semantic key. The first character may suggest concentration, focusing. The second and the third suggest the individual, subjective relationship with external time. The pictographic element allows a connection with the represented object (in this case the heart, *xin*), thus, the character or the key is by no means a conventional sign. Such characters are not always used, though, to create a resonance with certain domains. I mentioned their example solely to show the power of illustration and evocation Chinese characters are endowed with, able to point directly to fundamental concepts or archetypes. In the examples above it is not about only the purely anatomic organ called 'heart'.

Nevertheless, if the interpretation of characters is exclusively pictographic, the solutions are not always just.

This is the special case of picto-phonetic characters, where one may feel tempted to translate both the pictographic part and the phonetic part according to their original meanings (the phonetic part may have its source in a pictograph, but within picto-phonetic characters the stress is phonetically motivated).

In some cases such interpretation may be appropriate (e. g. *ge*, 'diaphragm', composed of 'flesh', generic key for the parts of human body, and the character *ge*, 'to separate', without the 'wall' key); in other cases a bit of sense of speculation is necessary (*wang*, 'to forget', composed of *wang*, 'to lose', and the key 'heart'); finally, in many cases there might be room for speculation (for instance *yong*, 'to embrace, to encircle', composed of 'hand' key and the verb *yong*, 'to use'; this is in fact the



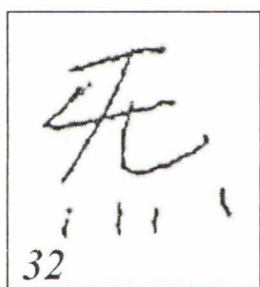
simplified version of *yong* ('embrace/encircle'), where *yong* ('in harmony') was replaced by *yong* ('to use'). The all-semantic interpretation does not seem in all cases to be the most appropriate method.

The most sensitive case is that of so-called *jiajie* (loan characters), e. g. *lai* ('a cereal'/'to come'), where the character may suggest human walking, being originally, in fact, the pictograph of a cereal. Ignoring the phenomenon called *jiajie* (*jia* does not have in this place the meaning of 'false'; it is synonymous to the second character, *jie*, 'to lend/borrow') can lead to professional mistakes. Therefore, one should necessarily take into account the evolution of Chinese writing.

Yet, if one's hypothesis is that "where a particular element exists, it is not by haphazard", imagination (in interpreting characters) can be a helpful tool, as long as we believe the unconscious is not foreign to the making and evolution of characters.

Following are three cases of unusual interpretation of characters, whose usage is justified and accepted within certain fields. The first case is the interpretation of point names in the science of acupuncture.

The human body is conceived as a micro-Cosmos; accordingly, names of acupuncture points on human body ought to be interpreted in a metaphoric way, beyond the known meaning of the characters contained. The examples in this field are numerous.

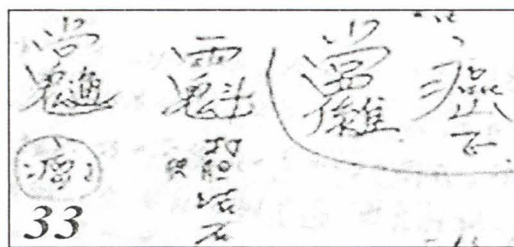


The second example comes from the Buddhist world: visiting the Kuo-hsing Tian Temple in Taipei (in Shih-lin District), I had the chance to ask a monk about the Buddhist conduct. When I mentioned the meat ingestion, he answered very seriously – tracing with his finger the character *rou* ('meat') on the desk – "one should never eat meat, look, there are two humans (*ren*) inside!"

The third example involves non-standard versions of characters, as found in religious books. Thus, *zhi* ('Celestial/Imperial sign, guidance') appears in some cases as in ill. 31; analyzed as a 'recognizable character' (*huiyizizi*), this version for *zhi* allows two syntactic readings, as follows: A) "[the One] above says" (Subject-Verb syntagm); B) "[words] told by [the One] above" (Attribute-Noun syntagm).

As seen from the three examples above, it is not in fact mere 'unusual interpretation', but a case of particular, specialized usage.

The following character, *qi* (ill. 32), can be described as 'alternative' character. Thus, it corresponds to the widely used *qi* ('air', also 'energy'); it is a distinction made from one level



of usage to another. This character is apparently reserved for limited, esoteric use, keeping at the same time its relationship with the generic term for 'air'.

Before discussing the 'spirit writing' (*fulu*), one consideration on the process of character simplification is necessary: it has apparently the characteristics of a process of secularization. For example, *you* ('to protect') with the key *shen* ('deity') changes, by simplification, into the same word with *ren* ('human') key. That is, sacred intervention will be excluded, while human intervention is stressed.

Therefore, a classic book might be closer to the original meaning if printed in non-simplified characters.

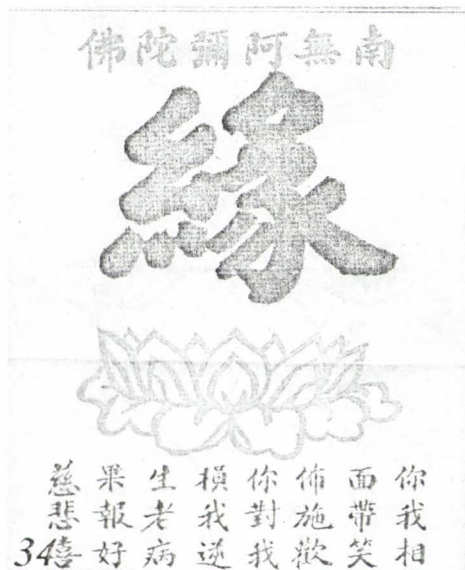
The problem of writing becomes more complex when attempting to study the magical, or spirit writing: *fulu*. The most profound aspects of the use of *fulu* are not available to the non-initiated.

I confine my study to providing several examples of *fulu*, stressing that my aim is to expound the beliefs related to the phenomenon of 'resonance' and the phenomenon of 'transfer' (or magical exchange of goods/energy between our world and the other worlds).

The *fulu* in ill. 33 is a hand-written, therapy *fulu*. The simple writing of the *fulu* symbols in this case is only a part in the therapeutic process. The essential act of therapy consists in Qigong *passes* applied by the Qigong master to his patient. Worth mentioning is that the therapist is believed to rely on upper deities for curing people. Thus, one may not be surprised when the patient is asked whether he or she believed in the method before being cured.

Another condition for a successful healing, also a widespread object of belief in China, is the so-called concept *yuanfen*, 'portion of [common] destiny'. The alternative medicine Qigong (or just some Qigong schools) is not the only field where a previously cultivated or gained 'portion of destiny' is necessary for ensuring success. *Yuanfen* is needed if one desires a long-lasting relationship with his/her lover; the short, original version, *yuan*, is largely utilized in Chinese Buddhism, and the believer is supposed to 'have *yuan*' with his/her master as well as with Shakyamuni or Guanyin themselves, in order to secure salvation from the 'world of dust'. Calligraphic *yuan* can be frequently encountered in Buddhist spaces (ill. 34).

The hand-written *fulu* discussed above utilizes standard characters and keys, yet, combined in an unusual way. It is not the case of the following example, where only unusual signs are used (ill. 35).



The *fulu* in ill. 36 is rather complex; it is a printed *fulu*, containing as well standard Chinese writing, and was probably designed to be incinerated during a ceremony of invocation.

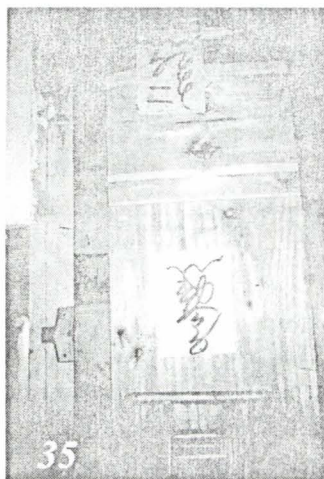
The domain of *fulu* use is fundamentally related to Taoist practice. The *fulu* is not the sole case of spirit or special writing. Further examples will be provided in the book.

5. Preliminary Consideration

Undoubtedly, one may encounter more numerous cases enabling us to discover a belief in 'resonance': between objects of similar structure/morphology on an earthly level; between human vital concepts and desires and the corresponding higher level, respectively the domain of gods, etc. Such belief does not exist only in China or among Chinese communities abroad¹⁰. The function of the morphological/structural resonance can be approached from at least two viewpoints:

10. An interesting and amusing story from the contemporary world of celebrities: "Like the lyrics of his smash hit song Space Oddity, veteran rock star David Bowie and his wife Iman have turned to most peculiar ways – this time to conceive their unborn child./ Somalian supermodel Iman, 44, resorted to a traditional African custom to help her get pregnant after the celebrity couple strove for over a year for a baby./ 'In Africa there's a tradition that when a woman wants to conceive and is having a hard time, she should hold another woman's baby', Iman said during a recent television interview, adding she borrowed fellow model Christie Brinkley's child./ 'Christie and I were on a set shooting Vogue last year around September and she let me hold her baby all day long', she confessed in a U.S. television show. 'And boom. I got pregnant a few days later' (...). ('Bowie's Wife Iman Conceived in Most Peculiar Way', from Reuters, April 18, 2000, on www.excite.com)". No comment necessary!

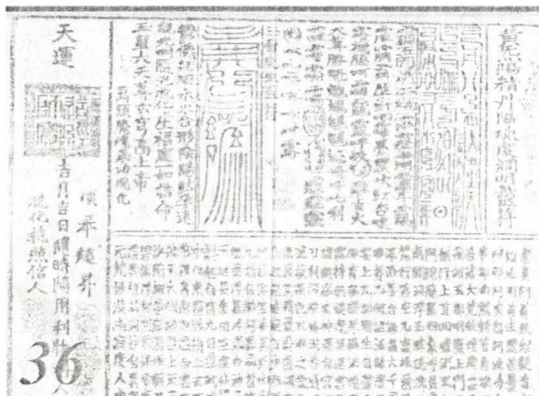
A) On a natural level, through a secret logic of the Cosmos, the man is granted the multitude of information and goods he needs for survival and spiritual evolution.



A basic lesson for him to learn is that his body and mind are connected with the Cosmos and he is not allowed to sever this connection.

B) On a cultural/social level, through a logic that is not separated from Cosmos, the man can also create as far as he does not walk against this logic. He discovers and utilizes the phenomenon of resonance to seek prosperity, to cure diseases and, not less important, to communicate with the deceased and to exchange goods with them. To provide the simplest examples, he displays the coin/ingot motif to ensure prosperity; he utilizes the human-shaped ginseng for human integral cure; he incinerates paper money to ensure prosperity for the deceased, etc. On this level, though, one temptation occurs among humans: seeking the excess, that leads to unbalance. Such distinction between Cosmic ideals and individual aims is beautifully taught in the *Daodejing*:

“The Dao of Heaven takes from where abounds and adds to them in need. The Dao of men is otherwise: they take from them in need, and add to where abounds. Who is the one in power to offer men from such surplus? The one endowed with Dao alone” (LXXVII).



In my projected book, two important chapters will be included, among others. The first will discuss the correspondence in shape of human organs related to the same ‘energetic lodge’. The second will discuss the correspondence in shape between human organs and plants recommended for curing these organs. Despite a vast material of

reference, these themes can be more easily approached by scientific means, compared to more fragile cases, for instance the belief in transfer of goods to the nether world.

List of Illustrations

1. Copper coin (face and reverse) from Qianlong Emperor's reign (1736-1795), Qing Dynasty (1644-1911). A special symbolism can be added when analyzing the shape of such traditional coins. The square within represents the Earth, while the circle represents the Heaven. Older or more recent coins from Imperial China are available on the Chinese antique markets at low prices. One may come across fake coins as well, grey-coloured, crispy. Sellers may argue, though, that there is no need to fake coins, as large amounts of original coins are available, or more like them would be unearthed frequently.

2. This picture was taken inside a Chinese (Buddhist) temple in Bangkok, near the famous Khao-sarn Road, backpackers' ‘headquarters’ in the Thai capital. The statue is a typical representation, highly stylized, of the lion in Chinese tradition. In background (wall) one can see also the coin motif (right, upper side). Comparing it with ill. 4 would make the coin motif on wall recognizable.

3. This picture was taken from outside the window of a ‘deity shop’ in Nong-kai, Thailand (on the other side of the Mekong River is Vientiane, the capital of Laos). One can notice different sizes of the Maitreya Buddha (made of painted porcelain) holding overhead golden ingots.

4. Sketch of a sidewalk stone slab (*hongzhuan*) often seen in Taipei. Source: Mathilda Chen, Pan-chiao (Taipei County).

5. Stylized *shou* (‘longevity’) character. Symetrical papercut. Source: M. Chen.

6. Pair of fishes, Taipei. Source: M. Chen.

7. *Duo yu* ('plenty of fishes'), Singapore postcard. Source: Amy Chou.
8. The character *fu* ('happiness'), disposed upside down (*dao fu*, 'coming happiness').
9. Bat motif, detail of robe, embroidery on satin weave silk, 19th century, Wilson / Thomas, p.110.
- 9^{bis}. Bat motif (detail).
10. Zhou Dunyi's vision on the *taiji* concept. Source: Li shen, p. 17.
11. The *taiji* symbol. Black and white painting in the Qingyang Palace (the most important Taoist temple in Chendu, Sichuan).
12. The *taiji* symbol. Source: A. Bulling, p. 50.
13. Spiral motifs. As suggested by A. Bulling, they carry the symbolism of ciclicity and reversibility, standing probably as a basis for a later development into the quintessential *taiji* image. Source: A.Bulling, p. 49.
14. The illustration of the Taoist concept of 'uselessness', in Tsai's vision. Source: Tsai, p.111.
15. Octagonal mirror with both the *taiji* image and colored trigrams (*bagua*). One can notice below the tiger head, sword in his teeth. The tiger represents, alternating with the Dragon, the Imperial authority (the character *wang*, 'Emperor', can be seen on his forehead, as if coming naturally from tiger's dark bands on his body). Purchased in a 'cult shop' in Bangkok.
16. Photo taken inside the sanctuary in Șinca-Veche, Brașov County (central Romania, the lower curve of the Carpathian Mountains). One can notice David's star with a pseudo-*taiji* image within.
17. Stylized *taiji* image on table cloth (or wall cloth). Currently sold in Dali, Yunnan (S-W China) by members of the Bai population.
18. Phonecard, Taipei. Mythical characters, deities, the animals of the Chinese Zodiac, etc., are printed not only on phonecards, but also on magnetic bus/subway cards, postal stamps, etc. in Taiwan.
19. This photo was taken on the Qingcheng Mountain in Sichuan. Unfortunately, the size and the clarity of this picture do not allow a quick notice regarding the real position of the two children at play. Both the ludic and sexual elements are represented.
20. Various motifs used on neolithic ceramics on Romanian territory. The motif in center of the list looks similar to the *taiji* image, except the black/white dots. Source: Petrescu-Dîmbovița, *et. al.* p.659. I am thankful to Professor Gabriel Stan, also a collaborator to the monography, for providing such interesting material, as well as for his constant support and inspired suggestions along time.
21. Door guardians in Lijiang, Yunnan province. Such traditional representation can be seen in rural China.
22. A contemporary representation of the door guardian in Lijiang, Yunnan. To note that both traditional and contemporary images of guardians represent warriors. It is solely the uniform that is different.
23. 'Hell notes', available on the Lijiang 'cult market'.
24. Simplified banknote made with the purpose of being burned and thus transferred to the ancesors in the nether world, Taipei.
25. The 'flying coffin' in Tsai's cartooned vision. Source: Tsai, p. 65.
26. Real coffins made of wood inside a workshop on the Qingcheng Mountain, Sichuan. These coffins are nearly finished; paint and laquer are to be added.
27. Figurative representation of the tree. The suggestion of ideas like 'health' and 'long life' is obvious in such context. Advertising item, Chengdu, Sichuan.
28. The *jia* ('home, house') character. From a Taiwanese newspaper, following the days after the devastating earthquake on September 21, 1999, in Taiwan.
29. Mourning inscriptions on door, Lijiang, Yunnan. To note that such inscriptions are made of black characters on a white background. While red is the auspicious colour (used in weddings, for the Chinese New Year, etc.), white is the colour used for mourning occasions.
30. The Longevity God (Shou Xing) with the longevity peach. Chinese postcard.
31. The alternative character for *zhi* ('Imperial/Celestial order').
32. The alternative character for *qi* ('air', also the energy supposed to be circulating both inside and outside the human body).
33. Therapy *fulu*, written for healing purposes by a Qigong master in Qingyang Mountains, Sichuan.

34. *Yuan* ('affinities and destiny' that bring people together). Below the large character *yuan*, the text explains by poetic means the principle of cause and effect, responsible for human associations in this life. Poster available for sale in Buddhist temples.

35. *Fulu* on door, Yuanming Temple (Taoist), Sichuan. Probably made by a person who lived for a period of time inside the temple. It may be either for protecting reasons or for mere artistic reasons. Both Qigong practitioners and artists were living in the temple at the time the picture was taken (1994).

36. *Fulu* printed on yellow, thin paper. Such paper was probably to be burnt for healing purposes, also for regulating a righteous circulation of vital energies. Qingcheng Mountains, Sichuan.

Select bibliography

Bulling, A. — *The Meaning of China's Most Ancient Art. An Interpretation of Pottery Patterns from Kansu (Ma Ch'ang and Pan-Shan) and Their Development in the Shang, Chou and Han Periods*, Leiden (E. J. Brill) 1952.

Chen Henshui (zhu yi) — *Laozi duben*, Tainan (Wenguo shuju) 1998.

Eliade, M. — *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris (Gallimard) 1952.

Guo Xiang (zhu) — *Zhuangzi*, Shanghai (Guji chubanshe) 1990.

Huang Haide / Li Gang — *Jianming dao jiao cidian*, Chengdu (Sichuan Daxue chubanshe) 1991.

Kerr, Rose (ed.) — *Chinese Art and Design*, London (Victoria and Albert Museum) 1991.

Kerr, Rose / Thomas, I. (photography) — *Later Chinese Bronzes*, London (Victoria and Albert Museum) 1990.

Ku Pi-ling — "Tsai Chih Chung: A New Lease of Life for the Chinese Classics", *IIAS Newsletter* 22 (June 2000), p. 37.

Li Shen — *Hua shuo tajitu. "Yitu mingbian" bu*, Beijing (Zhishi chubanshe) 1992.

Lippiello, Tiziana — "Auspicious Omens and Miracles in Ancient China", *IIAS Newsletter* 6 (Autumn 1995), p. 43.

Micollier, Evelyne — "Qigong Groups and Civil Society in P. R. China", *IIAS Newsletter* 22 (June 2000), p. 32.

Petrescu-Dîmbovița, M. / Florescu, Marilena / Florescu, A. C. — *Trușești. Monografie arheologică. București/Iași* (Editura Academiei Române) 1999.

Ren Farong (zhu) — *Daodejing shi yi*, Xi'an (Sanqin chubanshe) 1991.

Santangelo, P. — "Destiny and Retribution in Late Imperial China", *East and West* 42 (1992), 2-4, pp. 377-442.

Tsai Chih Chung — *Zhuangzi shuo (Ziran de xiaosheng)* I-II, Beijing (Shenghuo/Dushu/Xinzhì) 1990.

Tucci, G. — *Teoria e pratica del mandala - con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*, Roma (Casa Editrice Astrolabio) 1969.

Wilson, Verity / Thomas, I. (photography) — *Chinese Dress*, London (Victoria and Albert Museum), 1986.

Wu Cheng'en — *Xiyouji*, Beijing (Renmin wenxue chubanshe) 1990.

Xu Shen — *Shuo wen jie zi*, Beijing (Zhonghua shuju) 1990.

Zhang Daoyi (bianxuan) — *Zhongguo gudai tu'an xuan*, (Jiangsu meishu chubanshe) 1985.

Ancient Chinese Art — New York (The Metropolitan Museum of Art) 1978.

"Book of Rewards and Punishments", translated by M. Coyle, in *Chinese Civilization – A Sourcebook*, edited by Patricia Buckley Ebrey, New York (The Free Press) 1993, pp. 142-145.

Lao zi Daodejing. Heshang Gong zhangju, Beijing (Baiyunguan) 1988.

Taishang Laojun Ganyingpian, [Sichuan Daojiao xiehui, not dated].

Note: excerpts from newspapers or Internet portals quoted in this article have been rendered bibliographical data in footnotes solely.

Chinese Index

I used the *hanyu pinyin* for concepts, book titles, personal names, etc. Names expressed in a non-*hanyu pinyin* transliteration have preserved their original form, as particular cases. The official romanization may not create problems to Sinologists; unfortunately, it may seem confusing for readers with no skills in Chinese language. For instance, consonants like *q, r, x* or *z* are pronounced in a very different way from what a Westerner would culturally expect. For this reason, I provide the list below:

b - p / p - ph
d - t / t - th
g - k / k - kh
j - ts' / q - ts'

r (initial consonant) - j
r (final) - palatal r
x - s(i)
z - ts / c - ts'

baifa 八 : eight
bagua 八卦 : the eight trigrams
Bai 白 : population in Yunnan
Beijing 北京
Chengdu 成都
Dali 大理 : town in Yunnan
Dao 道 : the concept
dao 倒 : upside down
Daodejing 道德經 : the work by Lao zi 老子

The Book of Dao and its Virtues

dao fu 到福 : coming happiness
di 地 : earth, land
duo yu 多魚 : many fishes
duoyu 多餘 : abundance, excess
fa 發 : to grow, to produce, to generate
Fengshui 風水 : Geomancy
fu 蝠 : bat
fu 福 : happiness
fu dao 福到 : happiness coming
fulu 符錄 : spirit writing
ge 膈 : diaphragm
ge 隔 : to separate
Guanyin 觀音 : Bodhisattva Avalokiteshvara
Han 漢 : Dynasty (206 BC - 220 AD)
Hanshu 漢書 : the *Chronicle of Han Dynasty*
hand key, as in 擁 (left key)
heart key, as in 忙 (left key) or 忘 (bottom key)

hongzhuān 紅磚 : pavement stone
Hu 胡 : General in *Journey to the West*
Huang Di 黃帝 : the Yellow Emperor
huiyizi 會意字 : recognizable characters
Hui zi 惠子, character in *Zhuang zi*
human key, as in 佑 (left key)
jia 家 : home, household
jia 假 : false
jiajiezi 假借字 : loan characters
jie 借 : to lend/borrow
jie 戒 : ring; to avoid
jiu 九 : nine

kuai 快 : fast
Kunming 昆明
Kuo-hsing Tian 國姓殿 : temple in Taipei
lai 來 : a cereal; to come
li 里 : length unit (circa 500 m.)
Lixue 理學 : school of philosophy
Lijiang 麗江 : town in Yunnan
liliang 力量 : power
liu 六 : six
mai 買 : to buy
man 慢 : slow
mang 忙 : busy
Mao Zedong 毛澤東
menshen 門神 : gate guardian
Mile Fo 彌勒佛 : Buddha Maitreya
Ming 明 : Dynasty (1368-1644)
mu 木 : arbor, tree
Pan-chiao 板橋 : suburb in Taipei
qipao 旗袍 : skirt of Manchurian origin
qi 氣 : air; energy
Qigong 氣功 : the practice of
Qin 秦 : General in *Journey to the West*
Qing 清 : Dynasty (1644-1911)
qing 請 : to ask
Qian 乾 : the trigram *Heaven*
Qianlong 乾隆 : the reign of Qing Emperor
Gao Zong 高宗 (1736-1796)
Qingcheng 青城 : Mountain in Sichuan
Qingyang Gong 青羊宮 : Taoist temple in Chengdu
ren 人 : human
rou 肉 : meat
shen 神 : spirit / god character
Shih-lin 士林 : district in Taipei
shou 守 : to keep
shou 壽 : longevity
shou tao 壽桃 : the longevity peach
Shou Xing 壽星 : the Longevity God
shu 樹 : tree
si 死 : to die

si 四 : four
 Sichuan 四川
 Song 宋 : Dynasty (960-1279)
spirit key, as in 祐 (left key)
 Taipei 台北
 taiji 太極 : the concept
 taijitu 太極圖 : the *taiji* symbol/image
 Taizong 太宗 : the Tang Emperor Li Shimin
 李世民 (627-650)
 Tang 唐 : Dynasty (618-907)
 Tian'anmen 天安門 : Square in Beijing
 Tsai Chih Chung 蔡志忠
 Tudi Gong 土地公 : the Land God
wang 亡 : to lose
wang 忘 : to forget
 Wu Cheng'en 吳承恩 : author of
 Xiyouji (*Journey to the West*)
wuyong 無用 : useless
wu 五 : five
wuxing 五行 : the five elements/movements
Xiyouji 西遊記 : the Ming novel
 Journey to the West
xiaoren 小人 : minor people
xin 心 : heart

xingshengzi 形聲字 : picto-phonetic characters
yao 要 : to want
Yijing 易經 : the *Book of Changes*
yin-yang 陰陽 : the concept
yin-yang yutu 陰陽魚圖 : the diagram of the
 yin-yang fishes
yong 擁 : to embrace, to circle, etc.
yong 用 : to use
yong 雍 : in harmony
youyong 有用 : useful
you 祐 or 佑 : to protect
yuan 緣 : affinities
yuanfen 緣分 : common destiny
yu 餘 : abundance
yu 魚 : fish
yuan 元 : Chinese currency unit
 Yunnan 雲南
 Zhang Guolao 張果老
zhao cai 招財 : to attract fortune
zhi 旨 : Imperial order
 Zhou 周 : dynasty (11th century BC - 256 BC)
 Zhou Dunyi 周敦頤
Zhuangzi 莊子 : the book by Zhuang Zhou
 莊周

Women and Religion in Japanese History

Sanda I. Ducaru

In the past few decades, Japan too has become the scene of women's movements. Equal rights are being demanded not only in the political and economic, but above all in the religious domain. Why should the Japanese women be so concerned about their equal access to religious power, when, to Western observers, they still have so much to accomplish in other fields first? I would argue that this is so because religion is seen as the **rightful** domain of female dominance. Initially, ethnologists and historians argue, women were the spiritual leaders, but their power gradually declined due to outside influences, mainly political and social.

Recent scholars have cast doubts upon this and considered it as yet another reversal myth. However, the truth of this theory matters less than the fact that the Japanese of both sexes accept it as solid fact and that scholars have painstakingly gathered an impressive body of evidence to support it.

Three types of movements seem to have occurred in the history of women's role in religion and society. The first type is what some historians label as **the move from matriarchy to patriarchy**, but is in fact a far more complex process than this label, which we will use here for the sake of convenience, would suggest; the second type is the gradual **loss of numen**; and the third is the **limitation of charisma**.

1. *Matriarchy to patriarchy*

Many Bachofen-inspired Japanese scholars¹ give evidence for a matriarchal society in archaic Japan, based on the "Mother Earth" type of figures found in Jomon pottery and on certain rites still practiced nowadays in Okinawa. They also argue that priestesses, who were initially of a purely shamanic type, were superior and prior to priests. Their arguments refer not only to the two most ancient Japanese writings, the historical chronicles *Kojiki* and *Nihongi*, but also to the two main shrines of ancient Japan, Ise and Kamo, where a High Priestess, usually a daughter of the Imperial house, officiated. High offices at other important shrines were inherited matrilineally and men were considered simple assistants until as late as the 9th century, so even two centuries after the introduction of Buddhism, which is generally seen as marking the death toll for female dominance. Even later on, male priests often dressed as women; this has been preserved in some local folk customs. Finally, linguistic proof is also used: the word for shaman in Japanese, *miko*, refers specifically to a female shaman and has no masculine equivalent.

A more recent scholar, Haruko Okano², takes a critical look at these views and persuasively argues against the obsession with origins. We will never know, she says, nor does it

1. Examples of the matriarchy theory are to be found in: K. Takamure, *Bokeisei no kenkyu*, Tokyo 1966; K. Inoue, *Nihon josei shi*, Tokyo 1969; O. Sakima, *Okinawa joisei monogatari*, Naha-Okinawa 1926; K. Yanagita, *Shinto to minzokugaku*, Tokyo 1943; *idem*, *Imoto no chikara*, Tokyo 1953, pp. 51-76.

2. H. Okano, *Die Stellung der Frau in Shinto*, Wiesbaden, 1976; "Weiblichkeitssymbolik und Sexismus in alten und neuen Religionen Japans", in: E. Gössmann (ed.), *Japan: Ein Land der Frauen?*, München 1991, pp. 117-129.

much matter, who was prior to whom in priestly functions. Instead of studying men and women in isolation, we should be more concerned. Okano maintains, with the constant interaction between the two. Her argument runs as follows:

In the earliest stages, rulership was inextricably linked to ritual control and the “natural” form of leadership would have been a couple: woman / man (*hime / hiko*). The woman would have been in direct contact with the deity, announcing the divine will to mankind. The man would have been responsible for the actual carrying out of this will³.

There are several instances of this ruling couple, mythological but above all historical, starting with the gods of creation Izanagi and Izanami; Empress Himiko and her attendant; Emperor Suinin and his daughter Yamatohime; Empress Jingu and her prime minister; Empress Suiko and Crown Prince Shotoku; or Empress Saimei and Crown Prince Naka no Oye. The Ryukyu islands were ruled until the Meiji era (1868-1912) by a combination of a king and his sister or niece as a shamanic High Priestess⁴.

This ruling couple was often composed of a brother and sister, sometimes husband and wife, mother and son, or aunt and nephew, and it was to be found at all levels, in clan systems, provincial administration and the Imperial Household. At first, every day life being extremely dependent on the mystical elements in religion, women's role was so important that many of them were deified. Gradually, however, the government was centralized: politics was increasingly secularized. The conceptual rift between the two spheres led to increasing specialization: women, because of their greater ease of contact with the supernatural, were relegated exclusively to the religious sphere.

With the introduction of Buddhism and the formalization of Shinto in the 7th century, women were progressively dispossessed of the religious domain as well. Religious cult became the rationalized concern of bureaucrats instead of the spontaneous act of a naturally charismatic person. The gods could only appear at certain times, under certain circumstances and in a certain place, thereby posing no threat to the established order. Therefore, their presence could be almost mechanically calculated and manipulated. The natural charisma of women was no longer as necessary as it had previously been. Two other reasons for the exclusion of women from priesthood stem likewise from the Chinese model. First, the Chinese legal system on which priesthood was based was strictly male-oriented. Secondly, Buddhism strengthened the idea of women as polluting factors, because of their biological uncleanness.

The Taiho Code of 702 (revised in 718) was based on Confucian principles and discriminated heavily against women in matters of inheritance, marriage and divorce. It is worth keeping in mind, however, that the Code was unevenly and incompletely accepted, that it “remained in many respects little more than legal fiction [...] and the actual conditions of women, particularly outside the capital, had never been brought down to the level it had set”⁵. Yet the idea of woman being a “borrowed womb” for the perpetuation of the clan began to make itself felt. During the Heian period (794-1185), marriage residence patterns were mostly uxorial (at the wife's home), occasionally ambilocal or neolocal, but never patrilocal (at the husband's home). This does not indicate an absence of patriarchal authority: rather, while providing a certain security for women in case of a divorce, it showed that women were mere pawns in a game of political ambitions. Families like the Fujiwara, given a plentiful supply of daughters and nieces, were the virtual rulers of the country.

Even within Shinto, women's role declined. The court ladies fulfilled some ritual roles. For instance, until about the 12th century there were five charismatic virgins *mikanko* within the Imperial Household at any given time, but their duties and status could not have been very

3. H. Okano, *Die Stellung der Frau im Shinto*, p. 29.

4. For this last example, see I. Hori, *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, Chicago 1974, p. 191 ff.

5. T. S. Lebra, *Japanese Women: Constraint and Fulfillment*, Honolulu 1984, p. 76.

important, since they are not even mentioned in the Court index. The *uneme* were likewise supposed to fulfil a charismatic function at court. Her "job description", however, shows that she was more a kind of hostage: she had to be the good-looking daughter of a provincial official, probably in order to ensure his loyalty to the sovereign.

Shrine priestesses survived for a while, but their order was fully dismantled in the 15th century and handed over to men. A guild of village shrines, *miyaza*, was established and this firmly excluded women. Apparently, a *kakaza*, a women's guild, was formed as well, but this was composed of the priests' wives and their purpose was to bear and educate sons for the priesthood⁶.

Charismatic women continued to be active outside the organized Shinto system, but their range was severely limited. They were often like wandering minstrels, or like the *ronin*, masterless samurai of the 18th and 19th centuries, offering their skills as mediums, diviners, healers, midwives, puppet-players, *sutra* exegetes or even prostitutes⁷ for a fee. These *mikos*, as most of them were known, were thought by authorities to be abusing their influence over people and were periodically prohibited, but they were never completely abolished. There still are *mikos* in Japan today, or related diviners, such as the blind *itako*⁸.

Even after 1945, when women were once more accepted into the Shinto priesthood, probably because of the lack of men after the second World War, they had to conform to male standards of ritual activity, renouncing their traditional feminine functions.

2. Loss of numen⁹

The cult of the Mother Earth was very widespread in the Neolithic era, so it should come as no surprise that the majority of clay figures of prehistoric Japan are female fertility symbols. Natural elements, such as metal, earth, water, mountains, the sea were usually thought of in terms of female divinity. Most occupations too were safely in the hands of goddesses: weaving, marketing, mirror-making, blacksmith, etc. From the very beginning, therefore, women fulfilled a double function: they were both the embodiment of the divine, and the ideal medium to intercede with her brother and sister gods on behalf of humanity. The most important goddess in the Shintoist pantheon, Amaterasu, long considered the founder of the Imperial line, is just such an example. She was simultaneously the Sun Goddess, i.e. the sun itself, and also the High Priestess serving the sun. This double identification applied to most of the *miko*, as can be seen from their various names: *Jimmo* or *Shomo* (Mother God), or *Tamayorihime* (princess filled with divine presence).

In Okinawan folklore the idea of women as deities is very well preserved, but on the main Japanese islands, there is a great preponderance of female figures as mediums. The term *miko* itself originally (in the 5th-6th centuries) was written with the characters meaning "child of God". The later (9th century) character indicates a decisive loss of numen: it portrays two people (possibly the *hime* / *hiko* couple) standing between heaven and earth.

The third and the most recent character used in this context is pronounced "rei" and means the soul of the universe where the shamanic powers manifest themselves. It shows a medium

6. H. Okano, "Die Stellung der Frau in der japanischen Religionsgeschichte", in: E. Gössmann, *op. cit.*, p. 40.

7. Prostitution has a sacred origin in Japan. Young unmarried women, but sometimes even wives, would offer themselves to be "one-night brides" for strangers, who believed to be incarnations of the god Marebito and bring good luck and prosperity to the community.

8. For a detailed discussion of these blind mediums, see C. Blacker, *The Catalpa Bow*, London 1975, pp. 140-163.

9. According to Rudolf Otto (*The Idea of the Holy*, Harmondsworth 1917), numen is defined as divine power or spirit, manifest in a certain object or place. The supernatural inspires *pavor sacer* ("sacred terror") and *mysterium tremendum*.

consciously calling forth (through three mouths) the spirits (and probably bringing rain). The shift has been made from an unconscious, spontaneous meditation to a conscious one, an active agency. Numen is usually lost in the process, since it becomes a matter of mere technique to conjure up the gods and the spirits of the ancestors. Not surprisingly, men are often active in this kind of mediation, since it is not something innate, due to femininity, but something which can be acquired through ascesis and meditation. This would fit in with Eliade's discussion on the recruitment of shamans, when he says that, although: "the chief methods of recruiting shamans are: (1) hereditary transmission of the shamanic profession and (2) spontaneous vocation (call or election), there are also (3) cases of individuals who become shamans of their own free will"¹⁰.

Men seem to be predominantly of the third type, as active agents, while women are of the first two, rather like divine vessels to be filled with god's oracles. Women's greater numen, however, was reduced to nothing when the attainment of divinity was equated with ascetic practices, as in several esoteric Buddhist sects.

3. Charisma

In the following discussion of charisma, I shall take the more common approach, that charisma is a mysterious attribute that allows exceptional influence over others, and concentrate more on the charismatic personality itself, rather than on the nature and context of the following, although I do not deny their overwhelming importance in the appearance and survival of the charismatic leader.

The basic premise is Weber's definition of charisma: "that quality of individual personality by virtue of which a person is set apart from ordinary men and is treated as possessing supernatural or superhuman qualities"¹¹. Recognition is important; without followers, there can be no charisma. Charisma is appealing not only in extreme disruptive situations or among pathological personalities, but is present even in stable situations as a search for a closer connection with what is perceived as socially and cosmically central. Ian Reader¹² makes the somewhat malicious comment that there is "an abundance of charismatic leaders in Japanese religion, but that in politics a prerequisite of being a successful leader in Japan today seems to be a total lack of charisma".

There is good reason to believe that in the first centuries A D in Japan ritual power was in the hands of women. All women, by virtue of their sex, had the potential for charisma, but they could only activate it once they have passed through the initiation ceremony (i.e. become the one-night bride *hitoyozuma* of a certain deity). Religious life was still not distinct from social and family life. Ritual was often a spontaneous manifestation within the clan. The earliest poetic anthology, the *Manyōshū*, compiled in the 8th century but containing poems from as far back as the 5th century, contains numerous examples of women exercising their charisma on behalf of their children, husbands or lovers¹³.

This generalized potential for charisma in women was seen as having two sources. First, women had a superior capacity for communicating with the gods and making the latter's wishes known to the community. Second, women were associated with the fertility of the earth,

10. M. Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, New York 1964, p. 13.

11. M. Weber, *On Charisma and Institution Building*, Chicago 1968, p. 2.

12. I. Reader, *Religion in Contemporary Japan*, London 1991, p. 109.

13. There are two examples of mothers making offerings to the gods for the safe return and peaceful future of their sons (Book 3/No. 443 and Book 9/No. 1790); several of girls offering hospitality to the harvest god and of wives and lovers preventing the death of their loved one through correct enactment of ritual (Book 3/Nos. 379, 1420 and Book 13/Nos. 3284, 3286, 3288, etc.). There is only one example of a father activating as a priest in the family (Book 5/No. 904).

probably a crucial and uncertain event in Japan, where earthquakes, fires, typhoons and tidal waves often rendered agricultural efforts futile.

According to Weber, the real test of a charismatic leader is not the ability to create a single event, but to repeat it and leave a continuous impact on an institutional structure¹⁴. In other words, he or she must ensure at least the organization and succession of leadership. Personal charisma, of course, cannot be inherited; what is inherited may be termed "the charisma of the position". In pre-Buddhist Japan, this kind of charisma was added onto the one you were born with as a woman. The inheritance occurred in a Weberian way: through blood ties, mainly matrilineally.

Since many of the priestesses were virgins, the earliest form of charismatic inheritance was of the aunt / niece type, but later, as marriage began to be more common for these women, inheritance of mother / daughter and mother-in-law / bride were added. The ritual dancers at court, for instance, all belonged matrilineally to the Sarume no Kimi clan, believed to have descended directly from the goddess Ama no Uzume, who had managed, with her dancing, to entice Amaterasu from the cave in which she had been hiding and thereby bring the light back on earth. In the 13th century, however, this too became a male precinct. The reason for this, as mentioned above, was that, as Shinto became more organized, no charisma was necessary for the enactment of rites, since they could be learnt by imitation and repetition. The *position* of a priest thereafter was mostly inherited from father to son, there was no accompanying charisma. The Kuroki priestess at Toman and the Itsukime at Kasuga succeeded matrilineally as late as the Meiji period (1868-1912).

Another form of charisma superimposed upon the inherent feminine one was that of virginity. Continence is considered a virtue in very many cults; it is thought to give physical and spiritual strength and an accumulation of magic power to those who practice it. In Japan the power resides in *integrity*, of which virginity is a symbol. This has less to do with purity than with the idea of "wholeness", as may be observed from the strange polarity between ritual chastity and licentiousness. The priestess and sacred prostitute was quite often a single person. Virginity was less a physical state than a psychological one¹⁵. Integrity could be restored, and a widow or even a married woman could be considered a virgin for ritual purposes if she observed a certain period of abstinence.

The notion of generalized female charisma disappeared from organized religion soon after the introduction of Buddhism, but it survived in popular belief in the attenuated form of women's greater attachment to the ancestors and thereby to the spirit world in general¹⁶. Charisma became a personal matter, and although charismatic women continued to appear, they were unable to gather more than a limited local following.

The proliferation of new religious movements in Japan today, especially of those founded or led by female charismatic leaders, may be seen as an attempt to reconquer a domain that traditionally belonged to women. These new women leaders have moved from totally negating gender to triumphantly asserting their femininity and using it on their own terms to obtain power. In this sense, they may be seen as "returning" to what they believe the semi-mythical charismatic women of the past were and thereby changing the symbolic framework of Japanese society in favour of womanhood.

14. M. Weber, *op. cit.*, p. 5.

15. See H. Okano, *Die Stellung der Frau im Shinto*, pp. 105-107.

16. I. Reader, *op. cit.*, p. 130.

Book Reviews

Andrei Cornea. *Scriere și oralitate în cultura antică* [*Writing and Orality in Ancient Culture*], Bucharest, Cartea Românească, 1988, 154 pp. — Radu Bercea —

The book under discussion is essentially an essay in cultural typology. Its author asserted himself as a distinguished Hellenist, making remarkable evidence of his philological competence in the annotated translation of Plato's *Republic* and *Philebus*. With *Writing and Orality in Ancient Culture*, he tackles a new domain, that of Hebrew culture, mainly the *Old Testament*.

Commenting on the final myth in Plato's *Phaedrus*, A. Cornea assumes an initial distinction between **anamnestic** and **hypomnestic**, i. e. between a cultural discourse globally restoring a coherent mental representation, and another one centered round an objective and enumerative recording of information. The first is structured on the "principle of organicity", expressing itself in **orality**; the second has adopted the "principle of the list", favouring therefore **scripturality** as its specific mode of expression. **Written** or **oral** communication are assumed to be a matter of cultural option, not of chronology. Seen from this perspective, both standpoints have a typological significance: they are "secondary", as the author puts it, challenging us with an original concept, the viability of which is proven by further demonstration. A. Cornea puts forward a binary typology, based on the **positive** vs. **negative** attitude towards Book. The two opposing mentalities are traced and followed in various aspects of Greek and Hebrew civilization respectively.

Thus, as far as Law is concerned, **orality** is considered to generate a "political" attitude, aiming at persuasion in order to reinstate an ancestral civil ideal into the community consciousness, to resume the initial establishment, betrayed by the present. On the other hand, **scripturality** generates an "administrative" attitude of drastic imposition of the new, as a set of legal commandments to be thoroughly obeyed by the individual. Likewise, in the case of the Greek *λόγος*, Word proves to be solidary with thought and relatively detached from a concrete referent. On the contrary, in the case of the Hebrew *debar*, it is exactly its "thingness" which prevails: the word is identified with the outer reality, blurring its connection with the respective idea.

After having dealt with the problem of Image (a topic we shall discuss below), A. Cornea finally comments on the way in which the binomial **scripturality** / **orality** works at the level of scientific preoccupations. In the Middle East, science is a means of projecting the "administrative" onto the universe: mastering the forces of nature is, in fact, a way of manipulating things, as they are always solidary with their numbers (or the numeric equivalent of the letters that make them). On the contrary, Greek science and philosophy were not considered separately, but as one and the same discourse, whose main characteristic was, in A. Cornea's view, precisely **orality**. Consequently, the author demonstrates that Greek science-philosophy aims, above all, at the *ἀνάμνησις* of man's real image.

The first remarkable quality of *Writing and Orality in Ancient Culture* is its coherent composition, the author's skill and inspiration in conceiving his own theory and carrying it out all along the seven chapters of the book. Remarkable is also his calibre as a Hellenist, both as to his extensive knowledge of Greek Antiquity and ability to produce most original interpretations. The image of the Greek spirit he "restores" – to use one of the author's favourite terms – seems to us extremely convincing, the more so as he frequently parts with commonplaces and preconceived ideas.

In this respect, we would like, *exempli gratia*, to underline the subtle analysis of the analogy between the rhetoric of the "living word" and the rhetoric of visual arts (in the chapter devoted to Image). Oriental cultures have preserved the time-honoured oneness of writing with painting. On the other hand, the Greeks make a clear distinction between them, underrating writing – and art too, inasmuch as it is consubstantial with writing – and promoting a totally different conception of visual arts, which evinces deep affinities with rhetoric, as a privileged hypostasis of speaking. The condition of the audience, involved in subjective communication with the orator, is similar to the perspective representation, which creates the illusion that the looker himself is part of the pictorial

space. Because of the shadows cast and the atmosphere wrapping everything, the elements of the composition suggest a continuity and coherence very close to "secondary" orality. More, the above-mentioned anamnestic function is created by evoking the authentic corporeality of the one who contemplates the work of art, a corporeality he thus becomes aware of. Needless to say, this interpretation would not have been convincing if the Hellenist had not also been a gifted art historian. But beyond his interdisciplinary approach, A. Cornea's major quality is his vigorous theoretical spirit, his capacity to demonstrate striking analogies between phenomena at first sight different and irreconcilable.

According to the proposed criteria, the hypomnestic model proves rather contrasting than equipollent to the anamnestic one. Ancient Greek culture appears to be more complex and nuanced than Hebrew Antiquity. Still, one would expect a binary typology like this to shape two equally powerful modes of thinking, in order to validate them as complementary alternatives. If, for instance, the Greek option for orality necessarily underrates writing, does not the Hebrew one, in its turn, diminish oral communication? In our opinion, the "principle of the list" is not best illustrated by the first variant of the *Genesis*. Looking it upon, with A. Cornea, as a discontinuous, unforeseen and apparently unmotivated succession of elements – as a mere "procès-verbal" of God's deeds – comes to elude more profound hermeneutic problems. Otherwise, the hypomnestic model of secondary writing seems to us essentially valid and fruitful. Yet we think of a more thorough nuancing, especially as far as the principle of the list is concerned, maybe by introducing more material concerning the later stages of Hebrew culture, when the speculative dimension is increasingly present. But a good book – and *Writing and Orality in Ancient Culture* is undoubtedly a good book – does not only make things clear, it also brings forward new problems

Captivated by the suggested typology, we are tempted to apply it to the author himself. In spite of diligently numbering each subchapter, A. Cornea is not a *sopher*, i. e. an "accountant" manipulating the enumerative list; he is first and foremost a *ρήτωρ* or a *σοφιστής* who, by means of the *ῥήθος* of his discourse, manages to persuade the reader, imposing an extremely coherent image of the cultural aspects studied. The author shows an integrative ardour which, once the theoretical coordinates are set, makes him include more and more various phenomena in the scheme established from the outset.

The Orient mostly referred to by A. Cornea is Hebrew Antiquity. Relevant references to neighbouring and related areas, especially the Assyrian and Babylonian, confirm the validity of the hypomnestic model, as typical for the whole Semitic world. On the other hand, like Greece, ancient India represents a culture dominated by a still stronger orality, even if the prestige of Word is more or less differently motivated. Assuming the participation of the main old Indo-European cultures in a common anamnestic pattern, the Greek / Hebrew polarity may be illustrative of the complementarity of an Indo-European vs. Semitical *forma mentis*.

Writing and Orality in Ancient Culture is an inciting book. Beyond any "professional" prejudice, it proves that erudition and inspiration, the philologist's rigour and the essayist's verve harmonize and sharpen each other, when they have the chance of meeting in a generous spirit, fully opened to both and capable to make their marriage fruitful.

Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam [Introduction à l'Islam]*, Bucarest, Editura Enciclopedică, 1993, 144 pp. — Mircea Dunca —

En Roumanie, malgré quelques siècles de domination ottomane et même l'existence d'une communauté turco-tatare, les connaissances sur l'Islam ne dépassent parfois pas le niveau des préjugés. Cela s'explique aussi par le fait que pendant le communisme tout sujet ayant trait à la religion était soumis à la censure, de sorte que très peu de livres sur la civilisation islamique ont pu paraître. Après 1989, grâce à un véritable afflux de marchands et de marchandises d'Orient, le public roumain a eu l'occasion de compléter son image du monde islamique, mais pas forcément dans un sens positif. Une certaine intolérance, entretenue maintes fois par les médias, relève d'un europocentrisme dont les exagérations traduisent autant l'ignorance qu'un sentiment confus de marginalité.

La publication d'un ouvrage sur l'Islam, signé par un spécialiste comme Nadia Anghelescu, était dans ce contexte plus que nécessaire. Arabisant réputé et professeur à l'Université de Bucarest, elle a

donné des cours d'anthropologie linguistique arabe à l'Istituto Pontificio di Studi Arabi e d'Islamistica de Rome (1991) et au Collège de France (1992).

Introduction à l'Islam touche à tous les problèmes importants de la religion et de la civilisation islamiques, comme l'indiquent d'ailleurs les titres de ses huit chapitres: I. "La religion islamique"; II. "Le culte islamique"; III. "Unité et diversité en Islam"; IV. "Religion, politique, morale en Islam"; V. "La famille en Islam"; VI. "Science, culture, éducation en Islam"; VII. "L'Islam et d'autres religions"; VIII. "L'Islam reflété en Europe: quelques repères".

L'auteur commence par trancher sur quelques termes essentiels, afin de corriger des confusions et des erreurs désormais communes en Roumanie comme en Europe. Ainsi, il serait recommandable de ne plus employer des mots comme "mahométan" et "mahométisme" parce que, appliqués à l'Islam, ils faussent l'essence même de cette religion. Le Prophète Muḥammad ne fait que transmettre la Parole de Dieu. Pour mieux faire comprendre le spécifique de l'Islam, Nadia Anghelescu offre une sélection de fragments coraniques illustrant les différentes catégories de discours: prophétique, législatif, etc. Il n'est pas sans intérêt de noter que, tout en opérant quelques corrections nécessaires, elle s'est servie de la seule traduction roumaine intégrale du *Coran*, due à Silvestru Octavian Isopescul (1912), dont elle semble apprécier le style liturgique et le vocabulaire légèrement archaïsant, très proche de l'esprit du texte. De même, lorsqu'elle traite de l'institution califale (IV^e chapitre), pour faire ensuite toute une incursion dans l'histoire politique de l'Islam, le point de départ est un petit fragment des *Mille et une nuits* – où il s'agit du calife Hārūn al-Raṣīd – dans une traduction très savoureuse datant du XVIII^e siècle. Le choix de ces traductions est très illustratif de l'exigence et du raffinement linguistiques de Nadia Anghelescu, dont l'intention n'est cependant pas de rendre une image romantique de cette civilisation au travers de textes à parfum archaïque.

Dans l'ensemble de l'ouvrage, des notions familières (ne serait-ce qu'à force d'être fréquemment véhiculées par les médias) telles que *umma*, *ṣarī'a*, *sunna*, *jihād*, *imām*, occupent une place très importante, et la discussion érudite que l'auteur en fait s'organise en de véritables articles de dictionnaire. En même temps, on nous propose un débat plus sérieux sur les aspects de l'Islam qui provoquent d'habitude aux Européens soit le mépris, soit la confusion, soit l'inquiétude. Pour éviter tout cela, il faut placer lesdits aspects dans leur contexte historique et social, les traiter avec détachement et objectivité, comme le fait Nadia Anghelescu en offrant au lecteur plusieurs points de vue lui permettant de former sa propre opinion sur des problèmes dont la complexité dépasse les étiquetages ordinaires.

L'auteur porte un intérêt tout à fait spécial à la problématique de la famille en Islam. Elle en considère les aspects juridiques, l'évolution de la notion de famille, la différence entre l'amour pur des bédouins et l'amour sensuel des milieux citadins, ainsi que l'amour en tant que sujet littéraire. On touche inévitablement au problème de la polygamie, de la répudiation du voile (*ġador*), du statut de la femme, du mouvement d'émancipation de celle-ci.

Il vaut bien remarquer le fait que Nadia Anghelescu ne néglige pas l'Islam contemporain en faveur de l'Islam classique, d'autant plus que les aspects de ce dernier sont mieux connus des lecteurs roumains qui, en revanche, n'ont pas eu d'accès à l'information visant l'actualité islamique. L'auteur analyse la structure démographique de la communauté musulmane (y compris celle de Roumanie), son extension, la mise en pratique, dans la société contemporaine, des préceptes religieux révélés à Muḥammad (dont l'importance est différente d'un pays à l'autre), les organisations panislamiques et la législation canonique des pays musulmans, tout cela avec une référence spéciale au monde arabe.

À travers la richesse de l'information et les détails très minutieusement présentés, l'idée maîtresse du texte fraie son chemin: la nécessité d'un dialogue entre chrétiens et musulmans, fondé sur une bonne connaissance réciproque et une compréhension correcte. Il faut donc évacuer les préjugés qui persistent dans la manière dont les Européens voient l'Islam (fatalisme, fanatisme, sensualisme, etc.), que Nadia Anghelescu discute attentivement, tout comme elle examine la critique musulmane du christianisme. La conclusion c'est que – malgré les disputes, dues aux adversités, entre deux civilisations étroitement liées le long des siècles – ce dialogue reste possible, car il s'agit, comme disait Hichem Djait, d'adversaires qui "partagent le même fonds de valeurs... la même base religieuse".

Si les cinq premiers chapitres visent surtout à informer, dans les trois derniers c'est l'interprétation qui prédomine. La discussion autour du problème de l'existence d'une science

islamique est particulièrement intéressante, ainsi que le dernier chapitre traitant de la position des savants musulmans quant à la perception de l'Islam par les non-musulmans. Selon Nadia Anghelescu, la soi-disant critique "orientale" de l'orientalisme, illustrée par des auteurs comme Edward Saïd ou Mohammed Arkoun, est importante dans la mesure où elle peut contribuer à l'élimination de certaines idées reçues. En même temps, un aperçu de l'Islam qui ne soit susceptible d'aucun parti pris ne peut qu'en favoriser une meilleure compréhension.

L'ouvrage contient aussi quelques références à la conception de l'Islam chez les Roumains, marquée en général par l'expérience de la domination turque, et ayant de ce fait des connotations négatives. On ne saurait quand même ignorer les marques de sympathie dans les relations des Roumains avec leur concitoyens musulmans, reflétées par exemple dans l'œuvre d'écrivains tels que Dimitrie Cantemir, au début du XVIII^e siècle, Mihail Kogălniceanu, Vasile Alecsandri et Dimitrie Bolintineanu, le long du XIX^e siècle.

Offrant les informations indispensables à la connaissance et à la compréhension d'un univers qui a profondément influencé la civilisation européenne, *Introduction à l'Islam* constitue un vrai modèle d'approche tolérante, objective et équilibrée, si nécessaire à présent, dans un monde envahi par les passions politiques, nationalistes et religieuses.

Coranul [Le Coran]. Traduction, présentation, annotations et index par George Grigore, Bucarest, Kriterion, 2000, 598 pp. — Mircea Dunca —

La parution d'une nouvelle traduction du *Coran*, fait relativement banal en Europe occidentale, vu les déjà très nombreuses versions en français, anglais ou allemand, constitue en Roumanie un événement culturel qui ne saurait passer inaperçu. Malgré le contact direct et prolongé avec le monde islamique, notamment avec l'Empire ottoman, et la cohabitation avec les Turcs et les Tatares de la Dobroudja, qui aurait supposé une connaissance plus approfondie des aspects essentiels de la religion et de la civilisation islamiques, l'ignorance de tout ce qui a trait à l'Islam est quasi totale non seulement au niveau de l'opinion commune, mais aussi à celui des média.

En matière de traduction, les orientalistes roumains se sont penchés, assez timidement d'ailleurs, plutôt sur la littérature que sur la religion. Néanmoins, Silvestru Octavian Isopescul publia en 1912, à Cernowitz, la première version roumaine intégrale du *Coran*. Encore que fortement influencée par les travaux allemands de l'époque, avec un appareil critique empreint d'un esprit polémique prochrétien, cette traduction est utilisée jusqu'à présent dans tous les ouvrages roumains citant ou commentant des fragments coraniques. En 1998, l'Association des Etudiants Musulmans de Roumanie a fait paraître, aux Editions Islam de Timișoara, une deuxième version roumaine intégrale du *Coran*.

La traduction la plus récente du *Coran* est due à George Grigore, arabisant et enseignant à la Faculté des langues et littératures étrangères de l'Université de Bucarest. Après avoir participé à des cours de langue coranique à l'Université de Tripoli (1984-1986), à un cours d'islamologie à l'Istituto Pontificio di Studi Arabi e d'Islamistica de Rome, après de nombreux voyages en Iraq, l'auteur consacra sa thèse de doctorat à la *Problématique de la traduction du Coran [Problematica traducerii Coranului]*. Cette thèse, soutenue en 1997, a été publiée sous le titre *La problématique de la traduction du Coran en roumain [Problematica traducerii Coranului în limba română]*, Bucarest, Éd. Ararat, 1997. Les considérations théoriques de G. Grigore deviennent d'autant plus saisissantes que les solutions qu'il y avait suggérées sont maintenant appliquées à l'ensemble du texte. La thèse de doctorat proposait une analyse comparative des problèmes de traduction, qu'il s'agît des difficultés de sens ou purement formelles: les différentes traductions européennes, fussent-elles d'intérêt culturel ou seulement propagandiste, étaient comparées avec la version roumaine d'Isopescul. G. Grigore ne rejette pas les solutions de son prédécesseur; par contre, il en adopte, tout en les développant, celles qui exploitent le mieux les ressources du roumain. Parmi les difficultés majeures du texte coranique, il faudrait citer les rimes et les allitérations. Suivant le modèle d'Isopescul, mais l'améliorant le plus souvent, G. Grigore réussit à restituer certains effets poétiques de l'original arabe.

Un autre problème difficile, relevé d'ailleurs par l'auteur dans sa thèse, est celui de la traduction des noms divins – quintessence de la foi musulmane – pour lesquels il s'agit de trouver des équivalents synthétiques et percutants, facilement identifiables en tant que noms; chose difficile à réaliser, vu la structure de l'arabe, complètement différente de celle des langues européennes. G. Grigore y réussit admirablement, faisant parfois appel au niveau archaïque de la langue, créant des composés

parfaitement acceptables dans un texte religieux en roumain, des mots qui renferment dans leur forme concentrée un contenu très complexe. Par exemple, pour l'arabe *tawwāb* (CX, 3: *inna-hu kāna tawwāb^{am}*) il forge le composé à valeur de nom propre "De-căință-primitorul" ("celui qui revient sans cesse vers le pécheur repentant", dans la variante française de D. Masson). Le traducteur prête une attention particulière au couple de noms *al-raḥmān*, *al-raḥīm*, auquel il avait consacré toute une étude, publiée en 1993 et reprise dans sa thèse de doctorat. En effet, il désavoue l'appauvrissement sémantique de ces deux termes dans les langues européennes en faveur du seul sens de "pitié", mais lui-même ne trouve d'autre solution pour sa traduction et s'en tient à celle-ci. Cependant, à la différence d'Isopescu et de la plupart des traductions en langues européennes, G. Grigore emploie pour le couple en question deux dérivés du même substantif roumain "milă" ("pitié"): "milosul" ("le compatissant") et sa variante archaïque "milostivul" ("le miséricordieux"), afin de montrer que les deux mots arabes sont dérivés de la même racine *RHM*.

Manifestement, G. Grigore a voulu faire une traduction du type informatif, qui, par rapport aux traductions roumaines antérieures, marque une nouvelle étape dans les études coraniques et islamiques en général. Le texte, dépourvu d'accents polémiques ou d'intentions propagandistes, reflète la disponibilité d'établir un dialogue entre Islam et Christianisme. Tâchant de préserver le sens profond du texte arabe, le traducteur évite soigneusement d'en modifier le message authentique, surtout quand il emploie des mots à connotation chrétienne très marquée, comme "jeun" ou "prière". De tels vocables pourraient donner lieu à des confusions, alors qu'il s'agit de réalités essentiellement islamiques, comme *ramadān* ou *ṣalāt*. Chaque fois qu'il est nécessaire, des annotations viennent compléter le sens des mots arabes pratiquement intraduisibles, ou expliquent des éléments de religion et de civilisation islamiques. En même temps, G. Grigore fait appel aux commentaires arabes du *Coran* pour éclairer certains passages plus obscurs.

Une introduction (que l'on aurait souhaitée plus ample), des notes finales, la liste des 99 noms divins en original et en roumain complètent cette traduction de très bonne qualité. On peut affirmer sans nulle hésitation que, désormais, un des livres les plus vénérés de l'humanité jouit d'une version roumaine dont le haut niveau scientifique est admirablement soutenu par le talent littéraire du traducteur.

Klaus Karttunen, *India in Early Greek Literature*, Helsinki 1989 (*Studia Orientalia* 65, edited by the Finnish Oriental Society), 293 pp. + 2 maps and an erratum. — Dan Slușanschi —

Such a theme is not, indeed, an easy challenge to take. The author (below K. K.) decided to do so by examining, after a brief historical survey of the question, the Greek and Indian sources, first taking them each (historically) into account, then putting them thematically side by side. The Table of contents of this rich volume is in itself highly illuminating:

I. Introduction (p. 5).

II. Historical perspectives (p. 11): 1. The Ships of Meluhha (p. 11); 2. King Solomon and the Gold of Ophir (p. 15); 3. Incense and Aromatics (p. 19); 4. Mesopotamia and the Re-establishment of the Northern Route (p. 22); 5. The Great Kings (p. 32); 6. The Opening up of the East: Bactrians and Carians (p. 39); 7. The Achæmenian Empire: Peoples and Wares (p. 48); 8. The Coming of the Greeks (p. 55); 9. The Impact of Achæmenian Rule in India (p. 60).

III. Greek Sources (p. 65): 1. Scylax of Caryanda (p. 65); 2. Hecataeus of Miletus (p. 69); 3. Herodotus of Halicarnassus (p. 73); 4. Ctesias of Cnidus (p. 80); 5. Incidental Notes (p. 85); 6. Companions of Alexander (p. 89); 7. Scientists on India (p. 94); 8. Megasthenes and Later Sources (p. 96).

IV. Spurious Greek Sources (p. 103): Homer and India (p. 103); 2. Greek Philosophy and India (p. 108).

V. Theory and Information in Greek Ethnography (p. 121): 1. On *tópoi* (p. 122); 2. Fabulous Peoples in Greek Sources (p. 127); 3. India and Ethiopia – the Old Confusion (p. 134); 4. The Northern Paradise (p. 138).

VI. Indian Sources (p. 141): 1. Pāṇini and Patañjali (p. 142); 2. The *Arthaśāstra* (p. 146); 3. Epics (p. 147); 4. The *Dharmaśāstra* (p. 150); 5. Buddhist Literature (p. 151); 6. *Veda* (p. 153).

VII. Northwestern India in Greek and Indian Sources 1. (p. 157): 1. The Idea of India (p. 157); 2. Falconry (p. 160); 3. Indian Dogs (p. 163); 4. Fat-tailed Sheep (p. 167); 5. Rhinoceros (p. 168); 6. Gold-

Digging Ants (p. 171); 7. Gold-Guarding Griffins (p. 177); 8. Cynocephali (p. 180); 9. *Silas/Sailoda* (p. 186); 10. *Skolex* (p. 190).

VIII. Northwestern India in Greek and Indian Sources 2 (p. 193): Fabulous Peoples in Indian Sources (p. 193); 2. Cannibals (p. 197); 3. *Pāṇḍava* (p. 202); 4. Wine (p. 207); 5. Heracles and Dionysus (p. 210); 6. The Sun Cult (p. 219); 7. The Customs of Taxila (p. 223); 8. The Bad Habits of the Northerners (p. 225).

IX. Conclusions (p. 231). References (p. 237). Index locorum citatorum (p. 265). General Index (p. 269). Maps.

As a whole, K. K.'s approach is a very cautious one, due to the slippery path of this road of knowledge. One might even say so much: sceptical minded readers will be happy with this book, optimists will remain on their hunger. Hunger not so much for the "right answers", but for the right questions, or solutions in view, for the so many cruxes ever and ever facing them. The solidity, calm and fairness of this study are not paired by a similar aptitude to strive and "see" through its complexities.

Now, some casual remarks:

– The Mitanni question cannot be disposed of so easily only by taking M. Mayrhofer's views for granted (*Indo-Arier im alten Vorderasien*, Wiesbaden 1966) and saying that "The debate started by M's book does not concern us here" (p. 22, n. 105). It is specious to take the Mitanni rulers for Indo-Arians (which suits only too well any Indianist!), against viewing them as a first (western) wave of Indo-Arians, with a conservative idiom which shows, all the same, some peculiar traits (like *satta-* vs. skr. *sapta-*).

– Greek *Sattagydia* and old pers. *Thatagu-* are commonly believed by Iranists to represent **sata-* "hundred" and **gau-* (on ø degree) "cattle" (cf. R. G. Kent, *Old Persian* ²1953, p. 187; M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen* 1964, p. 147), not **satta-* from **sapta-* "seven" and **guda* "bowels, gut" (hence "riverine formation"?), with Herzfeld, no authority about language (p. 35).

– Cautious as he may be, K. K. feels confident enough to sponsor Ctesias, by attenuating the *culpa* of this *pseudos* "technique" (pp. 80-85). I trust few Greek specialists will follow him.

– K. K. seems not even to be aware of G. Dumézil's lifework (or of any of his disciples), when discussing the *interpretatio Graeca* of the Indian caste-system (p. 99 and n. 280). The same flaw taints the discussion about Heracles and Dionysos (pp. 210-219) and about the Sun cult (pp. 219-223).

– In a crucial passage about the Greek authors and India (pp. 98-100), K. K. avoids to take clear sides on the important problem of Megasthenes: how much did he see or know of India? Citing evidently conflicting statements is not enough: where could be a criterium which could decide?

In our opinion, the most clear-cut and illuminating part of the volume are the VIIth and VIIIth chapters, on various technical points, of most interest for the linguist, for the historian and also for the geographer. Here K. K. is evidently at his best.

Reviewers tend sometimes to be mean or malicious – *quod absit!* In all fairness, K. K.'s achievement is impressive, and must be highly praised, not in the least, for his mastery of Greek and Sanskrit, down to the detail. So, this book is a good basis for further steps in this realm of Oriental doubts and hear-say. We can only hope that archæology will gradually unravel in time – in Mesopotamia (Iraq), in Makran (Iran), in Southern Arabia and in Northwestern India (Pakistan) – many a mystery and a misinterpretation.

Yoshitsugu Sawai, *The Faith of Ascetics and Lay Smārtas. A Study of the Śāṅkaran Tradition of Śrīṅgeri*, Vienna 1992 (*Publications of the De Nobili Research Library* XIX), 200 pp.
— Ileana Cornelia Popescu —

Yoshitsugu Sawai's book, based on his Ph. D. dissertation (Harvard University), deals with the Śāṅkaran tradition of an important *smārta* community at Śrīṅgeri, a monastic and pilgrimage center in South India, Chikmagalur District, Karnāṭaka State. In his "Foreword", Prof. Daniel H. H. Ingalls strongly recommends it as follows: "The great service of Dr. Sawai's little book which here lies before the reader is that it makes a beginning at furnishing the observer with some of the facts on that side of the Śāṅkara tradition which has hitherto lain unrecorded and unexplained" (p. 10).

The author himself presents his approach to this Śāṅkaran tradition as an attempt to equilibrate between two points of view almost distinctly used in the study of the Śāṅkaran tradition. On the one hand stands the scholarly exegesis of the philosophical, metaphysical and hermeneutic texts of the

great Ācārya, generally not taking into account the religious practice (Paul Deussen, Eliot Deutsch). On the other, there are the very few anthropological and sociological studies, in their turn ignoring the doctrinal aspects of the religious practice (Milton Singer, *When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization*, London 1972).

Therefore, besides the Śāṅkaran corpus and the other later works of the *smārta* tradition of Śṛṅgeri – the principal source being *Śāṅkaradigvijaya*, the legendary biography of Śāṅkara, traditionally ascribed to Mādhava, but most probably a compilation not older than the 18th century – among the sources count also the results of the author's field research at Śṛṅgeri, especially his relevant interviews with different members of the community.

Sawai's intention to present the Śāṅkaran tradition of Śṛṅgeri with its two fundamental hypostases, bearing on two ways of life, the householders' and the world renouncers', is transparent in the almost symmetrical arrangement of the chapters in four major parts, of which the second and the third are assigned to the customs and tenets of laymen and ascetics, respectively.

The first part – "Introduction" – settles down a few needed specifications. The main bibliographical source, *Śāṅkaradigvijaya*, together with all the difficulties related to its dating and authorship, as well as the story of the community development from the point of view of the religious tradition, with all the changes undergone in the course of time by the monastic center of Śṛṅgeri, are discussed upon in the first chapter, "The Smārta Tradition of Śṛṅgeri". The second chapter, "The Concept of Faith" is designed to "clarify the concept of faith in the context of the Śāṅkaran Vedānta tradition of Śṛṅgeri" (p. 37). It starts from the actual inadequacy of the English word "faith", with its pronounced Christian connotation, here used to approximate the meaning of both *śraddhā* and *bhakti*. The consequent analysis points out the similitudes and the differences between these two basic notions and also their evolution from the Śāṅkaran acceptance to the contemporary concepts, casting light on the importance of both intellectual and emotional commitments in the *smārta* religious life and on their specific distribution between the lay and ascetic creeds.

As already mentioned, the second part – "The Religious Commitments of Householders" – dwells on the distinctive elements in the lay way of religious life. The third chapter, "Expressions of Lay Smārta Life", deals with the various shapes taken by the faith of householders: the ritual forms, the pilgrimage to Śṛṅgeri, the worship of goddess Śārādā, whose origin is also traditionally ascribed to Śāṅkara. The fourth chapter, "Faith in Śāṅkara and the Jagadguru – The Picture of Śāṅkara in the *Śāṅkaradigvijaya*", completes this description of lay devotion with a vision of Śāṅkara as it is reflected in the exact religious practices of lay *smārtas*: the worship of Śāṅkara as an *avatāra* of Śiva and the worship of Jagadguru, the pontiff of Śṛṅgeri, as an *avatāra* of Śāṅkara.

Consequently, the third part – "The Religious Commitments of World Renouncers" – discusses *saṃnyāsa*, the ascetic way of life. The fifth chapter, "Śāṅkara's View of Saṃnyāsa", analyses the *saṃnyāsa* statute in Śāṅkara's thought and his theory of the means of salvation, particularly emphasizing the distinction between the two forms of correct life, *jñānayoga* and *karmayoga*, and the significance of and the balance between *karman*, *bhakti* and *jñāna* with regard to attaining *mokṣa*. The sixth chapter, "Saṃnyāsa in the Śṛṅgeri Tradition – Śāṅkara as a Model in *Śāṅkaradigvijaya*", marks the following step, presenting an ideal portrait of Śāṅkara, the absolute *saṃnyāsin*, as it results from *Śāṅkaradigvijaya*. Eventually, in the seventh chapter, "Modern Saṃnyāsa and the Jagadguru", we learn about modern incarnations of *saṃnyāsins*, about the actual infrequency of world renouncers at Śṛṅgeri, and about the Senior and Junior Jagadgurus and their compromise between the ideal world renouncement and the urge to participate in and guide the community life.

The last part brings out the "Conclusion" (chapter VIII, "Two Kinds of Faith") regarding the two ways of life and the spiritual bent for either knowledge (*jñāna*), or religious practice (*karman*). But the author observes how the difference between the two modes of life, as well as the distance from Śāṅkara's ideal to the real religious practice of the nowadays community, for both laymen and *saṃnyāsins*, reorganize into a "dynamic and complex structure of *smārta* faith" (p. 184), which is bound to overpass the rigid patterns initially prescribed by Śāṅkara and to permanently relate them to the concrete life and practical necessities of the community.

The entire text is assisted by solid and consistent footnotes, a twofold index ("Index of Authors" and "General Index"), and a rich "Bibliography" (1. Sanskrit Works; 2. Recent Works from Śringeri tradition; 3. Catalogue of Sanskrit Manuscripts; 4. Secondary Works; 5. Interviews).

Beyond the rich and valuable information offered, one has to emphasize the limpidity and accuracy of the analysis, transparent in the scheme of the entire work, as well as the author's fluent and easy move from the commentary of the Śāṅkaran tenets and other later texts to the recent information acquired through personal interviews and direct observation. These two levels of analysis blend together flawlessly, building up a coherent and objective study.

Wendy Doniger (ed.), *Purāṇa Perennis. Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*, Delhi 1993, xii + 331 pp. — Ileana Cornelia Popescu —

It is well known that the *Vedas* are, in the eyes of Brahminic tradition, eternal and unperishable, due to their revealed and immutable character. What is, then, the case with the *Purāṇas*, the other sacred books of the Hindus, relegated, by the same tradition, to the use of merely *sūdra* and women? What exactly could their "perenniality" consist in?!

That is precisely what *Purāṇa Perennis* wishes to affirm and demonstrate: the importance of the Purāṇic studies for the entire field of Indology, a status only gradually and not so easily obtained over the last decades, as well as their continuity, that is their perenniality, fueled by an extraordinary capability of perpetual transformation and reshaping the old substance into always new and significant forms. The essays in this book focus on both chronological and geographical continuity (from *Vedas* and Epics to *Purāṇas* and *Upapurāṇas*, and the sway between pan-Indian and local, even vernacular tradition) and the continuity transgressing the frontiers of a single religion – Hinduism – with its various hypostases, from Brahminic to folk and local cults, and setting up myths and Purāṇic stories in other mythologies and literary traditions as well, such as Buddhist, and most of all Jaina.

The present volume is a collection of 9 essays written by experts in Purāṇic literature from three continents, America, Europe and Asia, and it is the result of the debates at the Conference on the *Purāṇas*, organized by Velcheru Narayana Rao at the University of Wisconsin, USA, in August 1985.

The first section of the book, "From *Veda* and Epic to *Purāṇa* and *Upapurāṇa*", opens with an essay by Laurie L. Patton, "The Transparent Text: Purāṇic Trends in *Bṛhaddevatā*". The author deliberates upon the delicate "question of transitional texts", proposing a comparative reading and examination of *Bṛhaddevatā* – mainly an index of Vedic deities, whose recent redating (Muneo Tokunaga, 1979) places "its expansion [to the present form] at the time of the formation of the early *Purāṇas*" (between the 7th and 11th centuries A. D.) – in the direction, mostly neglected, of Purāṇic parallelism. She demonstrates the presence of Purāṇic "forms of thought", which shape up the Vedic substance of the text, thus supporting a particular ideological perspective "neither purely Vedic nor purely Epic in style". The clearest symptoms of this rechanelling towards the Purāṇic view are the portraying of the *ṛṣis* as characters with a certain degree of independence and powerful status in reference to the gods and the coagulation of the Vedic pantheon into a scheme announcing the tripartite system (plus the single goddess) of the later *Purāṇas*. Her conclusion: *Bṛhaddevatā* is a "work in progress, echoing the *Vedas* and anticipating the *Purāṇas*" (p. 29).

Next in the same section, Wendy Doniger offers two equally challenging subjects. In her first essay, "Echoes of the *Mahābhārata*: Why is a Parrot the Narrator of the *Bhāgavata Purāṇa* and *Devībhāgavata Purāṇa*?", she is searching all along these three texts, looking after the smallest detail, which could possibly represent valuable information, to round up the biography of Śuka, the legendary narrator of these two famous *Purāṇas*, demonstrating the importance of the frame and narrator within Purāṇic narrative tradition, and the fact that every piece of information, as odd as it may seem, is consistently coherent with the whole of the story within the area of a particular logic, such as that of the *Purāṇas*.

She discovers reason and logic in "The Scrapbook of Undeserved Salvation: the *Kedāra Khaṇḍa* of the *Skanda Purāṇa*", the "messiest" of all existent *Purāṇas* as it appears, only proved to be, under Doniger's magic wand, a text with an unusual "intellectual agenda", and, moreover, a genuine "mirror for the academic discipline of Indology", as far as the mission of both Paurāṇika and

Indologist, eventually, seems to reside in recreating the image of a myth out of a multitude of older pieces from the comprehensive mosaic that is Purāṇic tradition. From the point of view of this fluctuating tradition, *Kedāra Khaṇḍa* aims at re-establishing the supremacy of traditional, conservatory Epic ritualism over the later current of *bhakti*, prominent since the *Bhāgavata Purāṇa*. Noteworthy is, as well, the “satirical and quasi-feminist vein” of the manner in which some of the older Purāṇic stories are retold here.

The articles in the second section “From South to North and Back Again” examine the nature and evolution of Hindu *Purāṇas* in respect to the “geographical” scale. First of all, Velcheru Narayana Rao argues for a characterization of the *Purāṇas* in the perspective of Brahminic ideology. “Purāṇa as Brahminic Ideology” is a plea for a “natural”, “internal” (to anticipate Cort’s “internal definition”) approach to this literary genre, whose specificity could be correctly perceived only from within its own ideological frame: we need to start from the premises of its being a result of a certain ideology – precisely, the Brahminic one – and search for possible guide marks to an appropriate characterization in “what Purāṇas say and what Purāṇas do not say about themselves”. The article covers many points of what might be a global description of the genre, starting with the most disputed five distinctive marks, *purāṇapañcalakṣaṇa*, and further on discussing the problems raised by the peculiar condition of the author/speaker of a *Purāṇa*, its oral literacy and how this may concern its both oral and written form, as well as the *Purāṇas*’ intertextuality, the relation and hierarchy established between *Purāṇas* as a literary genre and their senior *Veda* literature.

A. K. Ramanujan’s study, “On Folk Mythologies and Folk *Purāṇas*”, cuts out the first distinctions within a genre perceived, mainly, as one entity with innumerable branches and strata. It concerns the existent relationship between the literate, Sanskritic, pan-Indian, on one side, and the folk, vernacular and local, on the other, mythologies, and *Purāṇas*, respectively. Observations and considerations on the changes produced when evolving from one layer to the other are centered upon a fragment of a folk *Purāṇa*, in Kannada, *Maleya Mādeśvara*, the English translation of which is included. Once again, one has to emphasize the “very feminine (even feminist) view of the Hindu pantheon: the source of all creation was a woman, who is tricked out of her powers by her son, destroyed, divided, and domesticated into three lesser, docile, consort goddesses for the three gods, Viṣṇu, Śiva and Brahmā” (p. 120).

In “Remaking a Purāṇa: The Rescue of Gajendra in Potana’s Telugu *Mahābhāgavatamu*”, David Shulman starts with a contrastive stylistic analysis of two texts containing the story of the elephant saved by Viṣṇu from an imminent death: one from the *Bhāgavata Purāṇa* (8. 2-4), the other from the Telugu version of the first, composed in the 15th century Indian South. He gradually reconstructs the technique employed by the Telugu author in rewriting and transforming the Sanskrit model and the process of reshaping a different “inner reality” corresponding to a new type of *bhakti* developed in the South-Indian environment. He also gives us a glimpse of the more general data of the Purāṇic creative process and of the even wider process of “rearticulating the Brahminic order in the post-Kākatīya [15th century] Andhra”.

Transformation as an essential feature of the Purāṇic process, observed by Shulman mainly at the stylistic level, reappears with a new dimension in Friedhelm Hardy’s study, “Information and Transformation – Two Faces of the Purāṇas”. These are the two key-concepts of a “conceptual framework”/“program”, built in order to control the abundant and varied Purāṇic material. This impressive theoretical approach proves its utility against a rich corpus of examples, most of which are *sthālapurāṇas* connected with South-Indian Vaiṣṇava temples.

The last part of this volume, “From Hindu to Jaina and Back Again”, casts the concept of transformation into a new area, evolving from ideological systems, fluctuating in time and space, to different religious ones. John E. Cort proposes, in “An Overview of the Jaina *Purāṇas*”, somewhat similarly to V. N. Rao, an “internal”/“self-definition” of the Jaina *Purāṇas*, which could be regarded as a correspondent to the *purāṇapañcalakṣaṇa* of the Hindu *Purāṇas* and constitute the conceptual framework – that is, the means to create a frame for the universal history – from a specific Jaina worldview.

Enlarging the description of the Jaina *Purāṇas*, the last essay, “Jaina Purāṇas: A Purāṇic Counter Tradition”, by Padmanabh Jaini, offers a new reading and a new perspective to the

understanding of the Jaina *Purāṇas*. These *Purāṇas* are not only the isolated result of a certain ideology and religious system, as the Hindu ones were the product of the Brahminic thought. In order to be completely understood, they should be approached in direct relation with the latter, since “the Jaina authors who composed them knew the Hindu Epics and *Purāṇas* well, studied them with the attention of a board of censors examining the offensive portions of a story, and finally decided to rewrite the script in conformity with their own doctrines and sensibilities” (p. 207). The process of “puranizing”, that is, the assimilation of Hindu Purāṇic motives and characters, such as the story of Rāma or Kṛṣṇa, is examined step by step, its historical evolution being also taken into account.

The papers in the present volume contribute not only to a better knowledge of this particular domain, that is, to a more systematic view and a clearer conception of a less known and equally difficult subject in the large field of Indology, but also to a better understanding of the live process of creating myths, religion and literature.

Cele mai vechi Upaniṣade [The Oldest Upaniṣads] I: Bṛhādarāṇyaka-Upaniṣad. Chāndogya-Upaniṣad. Translation from Sanskrit, introduction, annotations and commentaries by Radu Bercea, Bucharest, Editura Științifică, 1993. 239 pp. + 16 ill. — Ileana Cornelia Popescu —

The Oldest Upaniṣads is a welcome addition to the until now rather poor range of Romanian translations directly from the original Sanskrit texts. Mostly, there have been more or less successful attempts to render, with the aid of other European languages, approximate images of the values existent in the thesaurus of the ancient Indian literature.

The book bears a dedication from the disciple to his master and predecessor, the remarkable scholar who was Sergiu Al-George, the one “who urged me onto the study and translation of the *Upaniṣads*”.

This first volume from a series which ought to be continued comprises the translation of two of the oldest *Upaniṣads*, in fact the very oldest: *Bṛhadāraṇyaka* and *Chāndogya*, two prose texts with versified insertions.

The translations are accompanied by explanatory notes and commentaries. Grouped together after each *Upaniṣad*, they show a combination of academic rigor and conciseness and the inevitable, in any Indological work, erudition mark. These would not have been necessarily mentioned if the book had not aimed at a larger public, fond of philosophical and “Oriental” readings. Still, in its present form, it equally satisfies the needs of a scholarly edition, for the use of the student in Indology.

At the end of the book, a “Sanskrit Index” sums up the Sanskrit words used as such in the texts and commentaries.

Two Vedic hymns are included in the “Addenda” – “Puruṣa” (*Rgveda* X, 90) and “Vāc” (*Rgveda* X, 125) – which are to be considered essential to the understanding of the present translation and of the manner in which the oldest *Upaniṣads* integrate into and develop within the matrix of the “archaic symbolic thought” of the *Vedas*. Arguments for their selection and annexing are offered in the “Introduction”. Besides a justified and well articulated pleading for the necessity and major cultural significance of such translations, it includes, at first, a picture of the evolutive line of the Indian thought from the *Vedas* to the *Upaniṣads*, and then a thorough analysis of the major *Upaniṣadic* “concepts”. The analysis points out the basic terms of the specific vocabulary and some of the motives essential for this type of literature, in general, and for the two present texts, in particular. It permanently emphasizes the peculiar logic of symbols permeating the oldest *Upaniṣads* and, in this respect, their close relationship with the Vedic outlook. The study itself is a valuable and highly competent contribution to the hermeneutics of the *Upaniṣads* and from its translation into an international language would benefit both Indology and the study of symbols.

It is no use to comment on the difficulty of accomplishing with elegance and rigor such a translation. We can hardly make a comparison between this work and those of the forerunners, since the only other Romanian translations from the *Upaniṣads* are those of the *Kaṭha* and the *Muṇḍaka*, for the first time published by Theophil Simenschy in 1937 and in 1939, respectively. Besides, the dimensions of the texts are not comparable, and even less, the styles of the two translators, both being remarkable philologists.

Still, we have to point out the exactness and the exquisite fluency of the present translation and, moreover, the atmosphere of genuine antiquity rendered through a careful choice of vocabulary, phraseology and syntax. An accurate selection of the meanings and nuances of the words and the marking out, wherever necessary, of the Sanskrit key-words make this work more than an enjoyable and profitable reading, an useful instrument for the Romanian students of Sanskrit language and literature.

The author himself underlines, in a "Note on the Edition", his effort to maintain an "as much as possible faithfulness to the original in rendering the syntactical articulations of the Sanskrit text, as well as the complex semanticism of the key-words" (p. 28). He also confesses the hope that he may have succeeded "to prove that Romanian language is even more appropriate for translating such texts than, for instance, English or French" (p. 28). Of course, the above statement should be understood as a non-sentimental plea for the virtues of the Romanian language and its capacity for integrating, in a most authentic manner, the fundamental texts of the universal culture. Judging by the excellency of this work, we strongly believe that this expectation is not at all exaggerated and that what he modestly – or maybe with well pondered over professional rigor – calls an "honest translation" is more than that, an inspired translation, one of the precious gifts offered to the Romanian Indology and to the Romanian culture today.

Confucius, *Analecte*. [*Analects*]. Translation from classical Chinese, introductory study, chronological table, annotations and commentaries by Florentina Vișan, Bucharest, Humanitas, 1995, 315 pp. — Luminița Bălan —

Undoubtedly the most important event of 1995, if not of the last few years for the Romanian sinology, was the publication of Confucius' *Analects* in Romanian version. Besides the fact that the work is translated by one of the most renowned sinologists, Florentina Vișan, it is remarkable that this is the **first translation** of the very Chinese text, and not of other translations of the Confucian work (English or French).

The introductory study which preceeds the text proves to be a complex and deep analysis of the Confucian philosophy. Here there are the main data of Confucius' biography, his making of a scholar being underlined, as it shows him as a Superior Man (*Junzi*) and an expert in ritual technique. There follows a large, detailed study on the Confucian thinking and its key concepts, which is more than a mere introduction for the common reader. What Florentina Vișan does here is trying to set the Confucian thinking into the frame of philosophy, thus bringing into light a specific gnostical system.

Florentina Vișan explains the significance of "Analects" (*Lunyu*), first from the **philological** point of view, and then as a **cultural practice**. *Lunyu* is seen as a dynamic act, in which the collocutor actively participates in the process of transmitting the wisdom of the old. It is in fact the aim that Florentina Vișan sets and fulfills in a remarkable way through this translation. The reader is called to directly participate in understanding and validating the sayings of the old.

The translation and the interpretation of the text, the elaboration of annotations and commentaries required a series of special procedures, starting with the investigation of the rich tradition of commentary works, the choosing of a complete edition, up to reading numerous translations of Confucius' work in various languages. By reading this translation, one becomes conscious of the fact that all stages were very seriously taken, the translator being fully aware of her role.

As Confucius has been interpreted in various ways in different cultures and periods, Florentina Vișan regards him first of all as a philosopher. This option implies researching not only the Confucian philosophy, but also the whole Chinese philosophy and this is proved by the accuracy with which Florentina Vișan translates the terms that are integrated into a coherent, unitary system.

Good knowledge of the Confucian philosophy allows the translator to render the text into Romanian having in mind the image of the whole. For those sequences that can be interpreted in different ways or for the key terms that can have different meanings, Florentina Vișan chooses to translate in the spirit of the text and of the Confucian philosophy, as she states from the very beginning. An illustrative example is that which refers to the translation of *Li* ("Ritual"). Confucius conceived the ritual practice in a new way. "as a principle and as a dynamic model" (p. 21), and this

complex conception is well interpreted by the translator when she gives different translations of the term: "ritual", "rule" or "standard", and "ceremony", as it is fit into the context.

As a good specialist in Chinese classical philosophy and language, by this translation Florentina Vişan tries to **"rebuild" the Confucian system of thought**, based on a ritual model through which man can reach self attainment.

Facing a strong polysemy specific to classical Chinese, Florentina Vişan brings together all the meanings of the main terms, and she presents them in her commentaries, choosing the ones that can be integrated into the unity of the Confucian system of thought.

Due to this polysemy, many times a term can bring forth a rich semantic load which cannot be rendered in another language by the use of a single word. The translator manages to deal with this difficulty by appealing to lexical solutions and many times to grammatical or stylistic strategies. In those places where these strategies fail to evoke the full power of signifying of the Chinese words, Florentina Vişan makes up for this difficulty with her commentaries, that prove to be very useful in this context.

Having to do with a concise prose in which the depth of Confucius' philosophical ideas is increased also by what is not uttered, the reader being called to search behind the words, the translator uses the aphoristic formulas that can amplify the significance of Confucius' sayings. Being herself a poet, the translator succeeds in finding an equivalent manner to render the rhythm and solemn tones by rhythmic prose in which rhyme and rhythm increase the value of the text.

After a long exercise on classical texts, reaching the conclusion that Confucius during his time was a innovator also at the linguistic level, Florentina Vişan does not excessively use archaic words to render the atmosphere of those times. On the contrary, she puts archaic words together with neologisms in a very good way. This combination makes the text sound like an old text, but in the same time it is very modern. The translator knew how to put into value the openness of the text that offered a model of ritual behaviour and self-attainment for the old times, but it can offer such a model also for the present.

Eager to discover one of the greatest philosophical systems that has influenced for centuries not only the Chinese civilisation, but a large part of Far East as well, the reader discovers in the pages of this book an inexhaustible source of wisdom rendered in an excellent translation which was possible only due to the translator's erudition and talent.

Li Shen, *Hua shuo Taijitu [On the Taiji Symbol]*, Beijing, Zhishi chubanshe, 1992, iv+167 pp.
— Şerban Toader —

Also under-titled "*Yi tu ming bian bu*" ["Addenda to *Yi tu ming bian*"], the book contains five main chapters, as follows: 1. "The Origin and Development of *Zhoushi Taijitu*"; 2. "The Origin of *Yin-yang yu Taijitu*"; 3. "*Xiantiantu*"; 4. "*He tu, Luo shu*"; 5. "*Tu and shu; humans and gods*".

Among the growing thicket of miscellaneous books, urged rather by supply-and-demand motivations, there undoubtedly can be discovered, however, among large quantities of printed materials (books on "divination", "secret techniques", etc.), authorized voices and outstanding "brushes", meant to cast more light upon interesting and delicate matters, such as the *Taiji* symbol or the drawings of the rivers *Huang* and *Luo* (*He tu* and *Luo shu*), and their sources and development.

Li Shen, owing to his erudition and methodological ability, can, if not to fully convince, at least to sketch helpful coordinates and details for scholars involved in the study of Song Dynasty's flourishing and complex philosophy. Endowed with scholarly prudence and inner coherence, Li Shen, along the five chapters of the book, attempts to lead the reader to historical and philosophical facts, and to the logical sequence of these facts, by well-founded scientific arguments, avoiding speculations and divagation.

Li Shen's book is accompanied by drawings.

Li Yangzheng, *Dangdai zhongguo Daojiao [Daoist Religion in Contemporary China]*, Shehui kexue chubanshe, 1993, 324 p. + 8 unnumbered pls. — Şerban Toader —

Obviously, any publication of a book by Li Yangzheng means a fruitful experience, not only for Chinese senior or young researchers, but also for foreign specialists. Following *Daoist Religion and*

Chinese Society, Daoist Religion. Concise History, etc., the book is purposed to complete a necessary bibliography for those who are getting thoroughly into the field of Daoist studies.

Mostly inclined to research earlier (or even the earliest) periods concerning Daoism, some Western scholars ignore, in my opinion, the “now” in Chinese Daoism; certainly, there were numerous factors, to mention solely the lack of materials and information – for political and social reasons – before and after 1949, up to the early 80's.

It is Li Yangzheng's work that is able to offer help and provide data on the state of Daoism today, containing recent official history (1949-1992), the condition of nowadays monastic organization, biographies of several outstanding contemporary scholars and priests, etc. The book is composed of eight major chapters, as follows:

- Chapter I (“Gulao Daojiaode chen yu biantong”) exposes the state of Daoist Religion before and after 1949 and its post-'58 history, including the ten years of “Cultural Revolution”; Chapter I also includes some views on the impact of the modern civilization on Daoist Religion.

- Chapter II (“Xian reng wei Daojiao huodong changsuode zhuming gongguan”) enumerates the main temples and monasteries where Daoist activities are held, and the main Daoist festivals; it presents facts about monastic administration and religious activity, ordination and promotion into Daoist hierarchy.

- Chapter III (“Bianbu ge di zhi Daojiao xiehui zuzhi”) is concerned with the territorial organization of Daojiao xiehui (Daoist Association), into province, zone, city and county levels; it also presents several present-day problems and worries of the Association.

- Chapter IV (“Xingban Daojiao yuan xiaode qingkuang”) exposes various facts about monastic education (central and local schools/institutes and new educational methods).

- Chapter V (“Daojiao yanjiu gongzuo ji chuban shukande qingkuang”) provides data on Daoist research and publishing activities.

- Chapter VI (“Dalu Daojiaojie yu Gang, Tai Daojiaojie ji guoji youhao wanglai”) sketches the relationship between Daoism in Mainland China and the Daoism in Hong Kong, Taiwan and in other places.

- Chapter VII (“Taiwan, Xianggang ji guowai Daojiao chuanbu zhuangkuang”) describes the condition of Daoism in Hong Kong, Taiwan and in other places.

- Chapter VIII (“Xiandai zhuming zhi Daojiaojie renshi saomiao”) is a list of concise biographical portrayals of several Daoist scholars, leaders, famous monks, etc.

Li Yangzheng's work contains illustrations (8 p., in opening), Mou Zhongjian's foreword, followed by Li Wencheng's foreword, Li Yangzheng's introduction, an appendix (reports, regulations, administration) and a postscript by the author himself (a retrospective view on his book).

A well documented work, centered upon less known and so-called peripheral facts (this book does not include philosophical matters) concerning contemporary Daoism, Li Yangzheng's *Taoist Religion in Contemporary China* recommends itself as a basic utensil – an atlas of Daoist history, geography and characters.

Histoire secrète des Mongols (Mongghol-un ni'uca tobciyan). *Chronique mongole du XIII^e siècle*. Traduit du mongol, présenté et annoté par Marie-Dominique Even et Rodica Pop. Préface de Roberte N. Hamayon, Paris, Gallimard, 1994, 350 pp. — Virgil Ciocîltan —

Die neulich erschienene französische Übersetzung der *Geheimen Geschichte der Mongolen* ist zweifellos als ein bedeutendes wissenschaftliches Ereignis zu schätzen: Es ist die seit geraumer Zeit ersehnte Gesamtübertragung des wichtigsten literarischen Werkes der mittelalterlichen Mongolen in Voltaires Sprache.¹ Marie-Dominique Even und Rodica Pop haben somit das eindeutig formulierte Hauptanziel der gemeinsamen Arbeit, nämlich die große Lücke der französischen Mongolistik auszufüllen (S. 25), gewiß erreicht. Lobenswert ist aber nicht nur daß sie es taten, sondern auch wie sie es taten.

Obwohl der Leser gewarnt wird, daß es sich nicht um eine “version de travail destinée aux spécialistes” handelt, die den Zugang des Laien durch den unvermeidlichen Aufwand von Gelehrsamkeit zum Bedeutungskern und zur Stimmung des Originals hätte versperren können (S. 25), darf die Aussage sicher nicht im engen Sinne des Wortes begriffen werden: Die Probleme, die der Text der Chronik dem Übersetzer stellt, sind dermaßen kompliziert, daß auch eine gemeinverständliche Wiedergabe der

mongolischen Chronik in einer anderen Sprache unbedingt mit philologischen und historischen Erläuterungen untermauert werden muß. Weil aber die bisher vorgeschlagenen Lösung "schon fast eine kleine Bibliothek füllen"², ist es leicht vorstellbar, daß ein solches Unternehmen die Beherrschung der Fachliteratur über die Geheime Geschichte voraussetzt. Die Anmerkungen beweisen trotz der zielbewußt knappen Fassung eine sichere Übersicht der sprachlichen Einzelfragen sowie der geschichtlichen Zusammenhänge, in denen die einzigartige Chronik der Mongolen zustande kam.

Das erste Verdienst der Übersetzerinnen ist m. E., den goldenen Schnitt zwischen Gelehrsamkeit und Zugänglichkeit gelungen zu haben.

1. Nebst der Rekonstruktion des mongolischen Textes, gelang es Paul Pelliot bis zu seinem vorzeitigen Tod nur sechs Kapitel zu übersetzen; sie wurden postum veröffentlicht (*Histoire secrète des Mongols*, Paris 1949).

2. *Geheime Geschichte der Mongolen. Herkunft, Leben und Aufstieg Cinggis Qans*. Herausgegeben von Manfred Taube, München 1989, S. 296.

Alexandru Suceveanu, *Alexandru cel Mare [Alexander the Great]*, Bucharest, Editura Academiei Române, 1993, 240 pp. + 2 maps. — Dan Tudor Ionescu —

This is a book on a fascinating topic: the life and deeds of Alexander the Great, king of Ancient Macedonia (or, as he was addressed by his fellow countrymen, king of the Macedonians, βασιλεὺς τῶν Μακεδόνων).

Almost everybody knows that Alexander of Macedon was the conqueror of the Persian Empire, that he overthrew the Achaemenid dynasty of Ancient Iran which ruled over the Near East and the Middle East in the 4th century B. C. The historical importance of the figure of Alexander is manifold: his military victories and his political success opened up a new era, the Hellenistic Age as this historical period was named. This new epoch saw the expansion of the Greek civilization on the banks of the Nile, Oxus, Iaxartes (Amu-Daria and Sir-Daria), and Indus, and in this period happened crucial achievements of human culture, especially in sciences, philosophy and religion, literature and the arts.

The book is a synthesis work of a distinguished researcher: Prof. Dr. Alexandru Suceveanu is the author of many books and articles on topics concerning Classical Antiquity, and his contributions are mainly about subjects related to the period of the Roman Empire in the first, second and third century A. D.

However, the author focuses his attention on the history of Ancient Greece and Macedonia and of the antique Middle East during the reign of Alexander the Great. He also summarizes the political history of Greece, Macedonia and the Middle East (from Asia Minor, Syria and Egypt to Iran and India) before the period of Alexander. He approaches the problems as a historian, though he is an archaeologist and his basic academic background is Classics. He describes the main historical lines of evolution of the regions situated between the Mediterranean area (the Iberian and the Italic peninsulas, the Balkans and the Aegean Sea) and the heart and core of Asia, even beyond Bactria and India.

Nevertheless, the work under discussion is more useful for the cultivated public at large than for specialized scholars, though even they can learn from it how to write a both scientific and captivating book. Its value is increased not only by the style of the author, but also by his erudition and historical exactitude.

Alexandru Suceveanu begins his history of Alexander by presenting the modern historiography on the subject, from B. G. Niebuhr and J. G. Droysen in the early 19th century until authors of the last decades of the 20th century. He presents also the antique and mediæval literature concerning Alexander, history as well as stories, tales and novels, from the lost early Hellenistic sources (Ptolemæus, Aristobulus, Clitarchus, Callisthenes, Timæus, Timagenes, Eumenes, etc.) till the literature of the Middle Ages in the Latin West, the Greek Byzantium, and the world of Islam. The central point of his presentation consists of the Greek and Latin preserved sources from the late Hellenistic and the Roman period: Diodorus Siculus, Plutarchus, Flavius Arrianus, Q. Curtius Rufus and Trogus Pompeius-Iustinus. We can add Strabo and the anonymous *Epitoma rerum gestarum Alexandri Magni* and *Liber de morte testamentoque Alexandri Magni / Mors testamentumque Alexandri Magni*¹.

After this short introduction (the foreword and the first chapter), the author describes the political development of the Greek city-states and peoples (πόλεις, ἔθνη) and of the kingdom of

Macedonia including the reign of Philip II, the king who made Macedonia the first power of Greece and united almost all Greece under his sway, as the ruler and commander-in-chief (*ἡγεμὼν καὶ στρατηγός*) of the Corinthus' League. He continues with a short political history of the great civilizations of the Near and Middle East (Egypt, Mesopotamia, Syria, Phœnicia, Palestine, Anatolia, Transcaucasia, Iran and India) from the earliest historical times till the age of the Persian Achæmenid Empire (6th-4th centuries B. C.). By doing so, the reader has a much more clear picture of the world in which Alexander was born.

Our author will then describe and analyse in the following chapters the whole career of Alexander, son of Philip II and of the queen Olympias, a princess of Epirus who will become the most important wife of king Philip. Extremely interesting in our opinion is the 5th chapter, where are brought back to life the upbringing of prince Alexander in his childhood and teen ages, but also the court of Philip, the way of life of the Macedonian aristocrats, the relation between the adolescent Alexander and his famous teacher Aristotle of Stagira. All these events shaped Alexander's personality as well as the personalities of his young noble companions, his future courtiers, trustees and noblemen (*φίλοι, ἑταῖροι*). The discussions between Alexander and Aristotle, as pupil and teacher, were very important for the education and formation of the royal student, though the teachings of Aristotle were merely philosophical and Alexander was above all a leader of men and not a philosopher, nor a scholar. The conflicts between Philip and Olympias took also their heavy toll in the formation of the future king Alexander. Philip, despite his animosity and then enmity towards Olympias, carefully cultivated the warrior and political skills of Alexander, his potential heir and successor, who took part from the age of sixteen in military expeditions against the Thracians, and at the age of eighteen commanded the wing of the Macedonian heavy cavalry (the armoured Macedonian horsemen, *ἰππεῖς ἑταῖροι*) who fought and crushed the Sacred Band of Thebes at the battle of Chæronea in Bœotia (338 B.C.).

The subsequent chapters are chronologically ordered, thus describing the assassination of Philip (336 B. C.), the seizing of power by Alexander, his campaigns in the Balkans and in Greece, and the destruction of Thebes (336-334 B. C.), and the campaign in Asia (334-323 B. C.) which will end by the death of Alexander at Babylon in June 323 B. C. (fatal disease or poisoning?). The battles of Granicus (334 B. C.), Issus (333 B. C.), Gaugamela and Hydaspes (331 and 326 B. C.), the sieges of Tyrus and Gaza (332 B. C.), the guerrilla war fought in Sogdiana and Bactria (Eastern Iran, Afghanistan, South-Western Turkestan) between 330-327 B. C., etc. are fully described as well as other military operations (for example, the conquests of Miletus and Halicarnassus in 334-333 B. C.), but more important are (at least in our opinion) the metamorphosis of Alexander from a young Macedonian king imbued with Homeric heroic ideals into an Oriental monarch, an autocrat sovereign, the ultimate lord and master of his subjects (a transformation which occurred in the pattern of the Macedonian monarchy as well), the conflicts between the Macedonian idea of kingship – which resembled that of the Homeric heroes – and the Egyptian, Babylonian and Persian concept of royalty, a monarchy which was a kind of theocracy in the case of the Pharaohs of Egypt, or an autocracy of divine origin or having a divine glory and sanction in the other two cases.

The author also presents and sums up the "great strategy" of Alexander, who strove to create an "inner front" in order to disintegrate from within the Persian Empire and to replace the Achæmenid power with his own authority².

All these events are indeed mentioned by Alexandru Suceveanu, along with the unavoidable quarrels and the chronic crisis which opposed the Macedonians and the Greeks to the Iranians and other Orientals in the army and at the court of Alexander in the last part of his reign (331/330-323 B. C.). There are underlined the fights and struggle for power between the Hellenic conquerors, and the conflicts between the supporters of Alexander's orientalizing policy and their opponents, devoted to the Hellenic ideas of individual freedom and public liberty defined by the Macedonian laws and customs. The plots and executions, or rather assassinations, of Philotas, Parmenio, Clitus, Callisthenes and Hermolaus could be seen as outbursts of the suspicion and hostility of the Macedonian nobles (who were not partisans of Alexander's pro-Oriental policy) against the orientalization of Alexander and of some (only a few followers) of his young Macedonian knights. The phases of Alexander's ideological shift are mainly three in the vision of the author: firstly in Egypt, where he became a Pharaoh, hailed by the High Priest of Zeus-Ammon from the oasis of Siwah as *παῖ Διός* ("child of Zeus"), probably but not certainly a mis-spelling of the Greek word *παῖδίον* "little child" (Plutarchus,

Life of Alexander 27). Then in Babylon, where Alexander was proclaimed king by the sacerdotes of Bel-Marduk (Arrianus, *The Expedition of Alexander* III. 16, 4-5); and finally in Persia, where he tried to be seen as the true and rightful successor of Darius III Codomanus, his former enemy murdered by some of his satraps, which in their turn were pursued and punished by Alexander on the charge of regicide, as traitors and killers of their lawful and legitimate king and master (Arrianus, *op. cit.* III. 30, 3-4 and IV. 7, 3; Rufus VII, 5). The chivalrous and generous treatment of Darius' family, the restoration of the tomb of Cyrus II the Great, all these facts are parts of the same "benevolent" policy of Alexander, perhaps in order to win over the sympathy of the Persian élites (the Median Magi and the warrior and equestrian aristocracy of Iran) for their detested Macedonian victor. Because only a few Persian nobles were on his side and his soldiers wanted pillage and havoc, Alexander had to play the ruthless conqueror, and he and his men sacked and burnt Persepolis³.

Other significant aspects of Alexander's reign are thoroughly analysed by the author: the pure and naked ambition as the only driving force of Alexander's exploits is not enough to explain such a phenomenon like the conquest of the Achæmenid Empire. The financial crisis of Macedonia at the end of the reign of Philip was a cause for a war of aggression, as well as the existence of a powerful Macedonian army already created by Philip and designed for conquest, and the existence of a warrior and turbulent nobility, in both Upper and Lower Macedonia, eager to conquer new lands, and, last but not least, the insecure position of Alexander at the beginning of his reign, his genius and his ambitions – all these were causes which explain the fight against Persia. Alexander and his troops only triggered a process already foreseen by the pro-Macedonian and pan-Hellenic 4th century writer Isocrates.

Alexander's expedition in India, the plans of exploring and conquering the Caspian Sea area, Scythia and Arabia and of invading North Africa and Carthage, Sicily, Italy and perhaps even Gaul and Spain are signs of an overwhelming and sometimes irrational will of power and glory, but all these projects are not entirely absurd. For example, in India Cyrus II (559-529 B. C.) and Darius I (522-486 B. C.) have been already conquerors of the land between the Hindu Kush mountains and the Indus, and only Alexander's desire of conquering all India was unrealistic. The very idea of a world-empire is a very old one in Ancient Middle East, from the empire of Sargon of Akkad and Naram-Sin in the third millenium B. C. Mesopotamia, long before Assyria, Babylon and Persia. After Alexander's successors (Diadochi, Epigoni), the Romans conquered all the Mediterranean area, and they accomplished a dream of the Macedonian⁴.

The value of this book is increased by what we can name "peripheral informations": data about important persons who were contemporaries of Alexander the Great, and their political and military actions; the battle of Megalopolis in Peloponessus (331 B. C.) between the armies of Agis, king of Sparta, and of Antipater, the regent of Macedonia, the expedition in Italy of Alexander Molossus, king of Epirus and uncle and brother-in-law of Alexander the Great, and the disaster of Zopyrio's Macedonian army, destroyed by the Scythians (or by the Getae?) after the unsuccessful siege of Olbia. Another interesting point of view of the author is that Alexander was an ancient promoter and pioneer of the idea of mankind's brotherhood, a doubtful question still debated by the scholars.

Alexandru Suceveanu also discusses other problems; the personality of Alexander, his psychology, as much as we can fathom from our sources. The religiosity of Alexander, his keen interest in philosophy and religion (see his discussions with Diogenes in Corinthus and with the Indian sages in India, i.e. the naked wise men, *γυμνοσοφισταί* according to Plutarchus, *Life of Alexander* 14 and 64-65), his self-identification with Achilles and Heracles, his relations with his close friends and loyal high-ranking officers and officials (Craterus, Hephæstio, etc.) and so on are among the problems analysed by the author.

The conclusion is that all the civilizations and cultures of Europe and of the Near and Middle East were directly or indirectly but deeply influenced by the Hellenic conquest of the East, which was done by the armies of Alexander. In short, Alexander's reign was a turning point of world's history, and the Hellenistic Age saw a remarkable progress of human knowledge in sciences (mathematics, mechanics, astronomy, etc.), philology and literature, arts, philosophy and religions. Alexander's colonies and towns, spread over his whole empire, were cities and nuclei of Greek civilization, and some of them, like Alexandria in Egypt, will last till the present day. Even in the remotest corners of Alexander's empire, the Greek culture will resist for centuries after the empire of Alexander was gone. In Bactria and India Greek states will thrive until the first century B. C., and the hybrid Buddhist-Greek art of Gandhara will flourish there (in Central Asia, Afghanistan and the regions of Kabul,

Peshawar and Kashmir) in the first half of the first millenium A. D.⁵. The Roman Empire and Byzantium, the Iran of the Arsacid dynasty (the Parthians) and of the Sassanid kings, even Christianity and Islam cannot be fully understood without the Hellenistic period and culture.

A possible lack of the book could be the insufficient explanation of the internal causes which led to the collapse of the Achæmenid Empire before the onslaught of Alexander's army, causes which could be traced since the reign of Xerxes (486-465 B. C.). But, on the other hand, the value of this work is increased by the chronological table, the prosopographical commented index and the geographical and technical indices explaining the Greek terminology used by the author, all these indices being based on H. Berve's *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage* I-II, München 1926. Their presence as well as the modern bibliography of the subject, the genealogies of the royal families (both Argead and Achæmenid), the scheme of Alexander's army, the list of Alexander's satraps (after H. Berve, *op. cit.*, I, p. 276-277), the conventional schemes of Alexander's great battles (Granicus, Issus, Gaugamela, Hydaspes), the reproductions after antique works of art (paintings and sculptures like the mosaic of Pompei depicting the battle of Issus, the Roman copy of Lysippus' Alexander bronze bust and the bronze statuette of Alexander on Bucephalus, a golden medallion representing Alexander with the horns of Ammon, the archers's frieze of Susa) and the historical maps of Ancient Greece, Macedonia and the Achæmenid Empire, all these together considerably increase the value of this book for both scholars and the public at large.

As a conclusion, we can say that this book is a worthy historical synthesis, useful for the general public and even for the specialists.

1. Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* XVII-XVIII. Flavius Arrianus, *Anabasis Alexandri*; *India*. Plutarchus, *Vita Alexandri*; *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*. Q. Curtius Rufus, *De rebus gestis Alexandri Magni libri superstites*. Iustinus, *Historiae Philippicae ex Trogo Pompeio*. Strabo, *Geographia* XV. Anonymus, *Epitoma rerum gestarum Alexandri et liber de morte eius*.

2. Al. Suceveanu, *op. cit.*, pp. 74-75. Major-General J. F. C. Fuller, *The Generalship of Alexander the Great*, New Brunswick-New Jersey, Rutgers University Press, 1960, p. 92. B. H. Liddel-Hart, *Strategy. The Indirect Approach* (Romanian translation *Strategia. Acțiunile indirecte*, Bucharest 1973, p. 334).

3. Al. Suceveanu, *op. cit.*, pp. 113-114. Peter Green, *Alexander of Macedon (356-323 B.C.). A Historical Biography*, Berkeley-Los Angeles 1992, p. 299.

4. Al. Suceveanu, *op. cit.*, pp. 126, 131, 157-160.

5. W. Zwalf (ed.), *Buddhism. Art and Faith*, London, British Museum, 1985, pp. 26-39 and 91-103. Al. Suceveanu, *op. cit.*, p.132.

List of Contributors

Radu Bercea — The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies.

Bogdan Burtea — Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin, Altensteinstraße 34, 14.195 Berlin, Deutschland; e-mail: burtea@zedat.fu-berlin.de

Andrei Cornea — The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies; University of Bucharest, Faculty of Letters; e-mail: acornea@hotmail.com

Luminița Munteanu — The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies.

Arion Roșu — Chercheur honoraire au Centre National de la Recherche Scientifique; Paris. 35-C, rue Henri Simon, F-78000 Versailles, France.

Ennio Sanzi — Ph. D. History of Religions, Dipartimento di Studi tardoantichi, medievali e umanistici, Facoltà di Lettere, Università degli Studi di Messina, Via dei Verdi, 981000 Messina

Șerban Toader — The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies; e-mail: articol-im@go.ro

Madalina Vârtejanu-Joubert — Chargée de conférences à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France.

Florentina Vișan — Professeur de linguistique et philosophie chinoises, Faculté des Langues et Littératures Étrangères, Rue Pitar Moș, 11, Bucarest; e-mail: rvfvisan@pcnet.ro



© The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies
and respective authors

Cover Design: Stelian Stanciu

Printed by:
PROTIP srl
B-dul N. Titulescu nr. 1, Bl. A7, Sc. 2, Et. 10, Ap. 59
Tel./Fax: 314.28.82; 212.28.79

ISSN 1221-4302

